

Une question mal posée: La *Confession d'Augsbourg*, le cardinal de Lorraine et les Moyenneurs au Colloque de Poissy en 1561

par MARIO TURCHETTI

A la mémoire de Raffaello Franchini

Sommaire

Introduction: l'état de la question selon la «tradition historiographique»; en 1561, la *Confession d'Augsbourg* apparaît comme une «via discordiae» – A. Distinction entre l'aspect politique et l'aspect religieux de la délégation allemande – B. Différenciation entre les attitudes des princes luthériens à l'égard des huguenots – C. Bauduin, les cas rélevateur – D. La *Confessio Augustana* et le *De officio pii viri* – Une première conclusion: Calvin à l'origine d'une légende – E. La constante et la variable dans le projet de concorde du cardinal de Lorraine; un faux dévoilé – F. Quelle concorde? – G. En quoi la question est mal posée – H. Le témoignage de Claude d'Espence – I. Historique d'une erreur historiographique – Conclusion à trois niveaux.

Introduction

L'histoire du rôle de la *Confession d'Augsbourg* au Colloque de Poissy est en quelque sorte l'histoire d'une grande confusion, en tant qu'elle résume les équivoques et les malentendus qui ont égaré le jugement des contemporains, peu ou mal renseignés sur les événements. Ceux-là ont, à leur tour, induit en erreur tous les historiens, qui pourtant étaient mieux informés. Tous les historiens? Je reviendrai sur la question au point I (p. 92).

Je n'ai pas l'intention de retracer l'histoire du Colloque; d'excellents historiens l'ont fait¹. Je me bornerai à soulever une série de «Remarques critiques» sur les moments essentiels de notre sujet. Essayons au préalable de préciser les

¹ Pour ne citer que les ouvrages spécifiques: *Emile Mourgues*, Etude sur le Colloque de Poissy, thèse, Fac. Théol., Strasbourg 1858; *H. Klipfell*, Le colloque de Poissy, Paris 1867; *Napoléon Peyrat*, Le Colloque de Poissy et les conférences de Saint-Germain en 1561, Paris 1888; *Jules Delaborde*, Les Protestants à la cour de Saint-Germain lors du Colloque de Poissy, Paris 1874 (par la suite: Delaborde, Protestants; déjà dans le BSHPF, 22, 1873, 385–400, 481–505, 529–545); *Alphonse de Ruble*, Le Colloque de Poissy, dans: Mém. de la Soc. de l'hist. de Paris et de l'Isle de France 16, 1889, 1–56 (contenant une éd. du «Journal de Claude d'Espence»); *J. Roserot de Melin*, Etude des relations du Saint-Siège et l'Eglise de France dans la seconde

conclusions principales de ce que j'appellerai «la tradition historiographique», conclusions qui, à mon avis, sont à remettre en question. Je ne saurais mieux les présenter qu'en tirant de l'étude de Robert Stupperich² – qui est peut-être le meilleur spécialiste à l'heure actuelle – les affirmations qui résument de façon exemplaire les acquis auxquels nous a habitués cette tradition historiographique.

Tout au fond de la question s'agit la conviction que les articles doctrinaux de l'*Augustana*, plus proche du catholicisme que ne l'était la *Confessio Gallica*, auraient constitué une base de discussions théologiques propice à un accord entre réformés et catholiques. Nous allons voir que cette conviction des historiens, qui était de fait celle de certains contemporains, constitue une présomption qui en engendre une autre, plus grave: tous ceux qui à l'époque du Colloque de Poissy cherchèrent une entente entre les partis, une réconciliation entre les confessions, voire une concorde entre les religions, c'est-à-dire les Moyenneurs, tous furent séduits par les «vertus médiatrices» de la *Confession d'Augsbourg*³. Nous essaierons de démontrer que cette seconde présomption n'est pas fondée; c'est à cause d'elle, principalement, que la question du rôle de l'*Augustana* au Colloque de Poissy a été, jusqu'à présent, mal posée.

Il n'en demeure pas moins que Stupperich, à la suite de la tradition, est convaincu du bien-fondé de ces deux idées maîtresses, qui soutiennent son propos tout entier. Quant à la première, concernant les possibilités de médiation offertes par l'*Augustana*, il conclut son article par les questions rhétoriques que voici:

moitié du XVI^e siècle: I. Rome et Poissy (1560–1561), dans: Mél. d'archéologie et d'histoire, Ecole Française de Rome 39, 1921–1922, 47–151 (qui contient une éd. du «Diario dell'assemblea de' vescovi a Poissy»); Henry Outram Evennett, Claude d'Espence et son Discours du Colloque de Poissy, dans: Revue historique 164, 1930, 40–78 (par la suite: Evennett, D'Espence); Alain Dufour, Le Colloque de Poissy, dans: Mél. d'histoire du XVI^e siècle offerts à H. Meylan, Genève 1970; *Idem*, Das Religionsgespräche von Poissy. Hoffnungen der Reformierten und der Moyenneurs, dans: Die Religionsgespräche der Reformationszeit, hrsg. von G. Müller, Gütersloh 1980, 117–126; Donald Nugent, Ecumenism in the Age of Reformation: The Colloquy of Poissy, Cambridge, Mass. 1974 (par la suite: Nugent, Ecumenism).

² R. Stupperich, La Confession d'Augsbourg au Colloque de Poissy (trad. de Danièle Fischer), dans: Actes du Colloque Coligny, Paris 1974, 117–133 (par la suite: Stupperich, Confession).

³ «Vertus médiatrices» est une expression heureuse d'A. Dufour, Le Colloque de Poissy, cité à la note ci-dessus, 131 – La notion de «moyenneur» est désormais entrée dans le vocabulaire des historiographes, grâce aux travaux d'A. Dufour (voir note ci-dessus) et de l'auteur du présent article: M. Turchetti, F. Bauduin e i Moyenneurs, Genève–Milano 1984. Je signale, une fois pour toutes, qu'une bonne partie des thèses soutenues dans notre article a été développée dans le livre cité, surtout dans l'apparat critique des notes. Cet exposé a, néanmoins, sacrifié un peu de l'importance historique du sujet que nous traitons ici; importance que je compte lui restituer par les présentes lignes. Que le lecteur sache, en outre, que j'ai limité au maximum les renvois à mon livre, en raison du fait qu'il s'agit ici d'une recherche renouvelée et, en quelque sorte, originale.

«D'un point de vue historique, il est superflu de se demander ce qu'il en aurait été si Bèze, ou plutôt Calvin, avait consenti à accepter la Confession d'Augsbourg, au nom de la paix. Aurait-il été possible alors d'éviter les guerres atroces, et de frayer une autre voie au développement du protestantisme français? Nous l'ignorons. Il faut que l'histoire nous serve de leçon. Certainement, l'opinion d'un individu a droit au respect. Mais la vie de milliers d'hommes, n'est-elle pas bien plus précieuse qu'une opinion théologique?»⁴

En dépit de ses précautions finement formulées, l'auteur laisse planer sur les chefs réformés la responsabilité principale du conflit. Il s'agit là d'une réflexion grave et de portée générale, qu'une analyse historique correcte n'aurait, peut-être, pas justifiée.

Quant à la deuxième idée, impliquant sans distinction le parti de la *via media* dans la stratégie de l'*Augustana* (mise en œuvre par le cardinal de Lorraine), Stupperich suit, là aussi, l'opinion reçue, parce qu'il insère dans la «troisième tendance», «la tendance humaniste», des hommes tels que Bauduin, d'Espence, Cassander, avec les dirigeants du gouvernement, le roi, la reine mère, le roi de Navarre: «Le chancelier Michel de l'Hospital en faisait partie ... De toute évidence, il pensait pouvoir établir la paix en France au moyen de la Confession d'Augsbourg, car aussitôt il en parla à Languet. L'évêque Montluc de Valence n'était pas éloigné de ce groupe d'humanistes»⁵. Mais ce jugement, s'il peut convenir aux chefs du gouvernement, avec des réserves néanmoins importantes, est inapplicable à l'égard des Moyenneurs comme Bauduin et d'Espence qui, tout en étant de proches collaborateurs du cardinal de Lorraine, ne prévirent à aucun moment l'*Augustana* dans leur programme de concorde (même remarque pour Jean de Montluc, l'évêque de Valence). C'est sur ce point, impliquant ces personnages si étroitement liés au cardinal, que la question devient inquiétante. Par ailleurs, c'est précisément à partir de la pensée et de la conduite de ces personnages particuliers qu'il est possible de reconsidérer historiquement toute l'affaire.

A ce propos, la tradition historiographique a adopté et fait siens les malentendus dont furent victimes les contemporains, étourdis par les bavardages qui circulaient confusément au sujet de la *Confession d'Augsbourg* dans les affaires de France. Ces hommes en ont souffert comme de calomnies propagées à leur détriment: «Je ne suis pas seulement accusé par les papistes, mais aussi par leurs adversaires [les huguenots], qui disent que je suis venu ici [à Paris] avec l'intention de proposer aux princes la Confession d'Augsbourg; et ils me reprochent cela comme un crime grave»⁶. C'est Hubert Languet qui s'écriait

⁴ Stupperich, *Confession* 132s.

⁵ Ibid., 130, sans sources.

⁶ Languet à Mordeisen, Paris, 13 juillet 1561, dans H. Languet, *Arcana seculi decimi sexti...*, Halae Hermun., 1699, trois parties en deux livres en un volume (cité, par la suite: *Arcana*),

ainsi, lui qui était en quête de concorde et qui prônait discrètement la cause des réformés. Mais le fait d'être l'envoyé d'un des princes luthériens les plus farouches, l'électeur Auguste de Saxe, ou tout simplement le fait de venir d'Allemagne, était suffisant pour qu'on le juge, à tort, favorable à l'*Augustana*. Les mêmes bruits préjudiciables couraient aussi à l'endroit de Bauduin, comme l'écrivait le nonce au cardinal Charles Borromée: «L'on dit qu'il est arrivé ici [à Paris] un certain Balduin pour jeter dans cette cour les fondements de la Confession d'Augsbourg. Si la chose correspond au vrai, il prendra mal cette satisfaction de voir bientôt ces hérétiques se diviser entre eux»⁷. Ces mêmes insinuations, ces mêmes propos malveillants et sans fondement – il faut bien anticiper – circulaient à l'égard de d'Espence et des autres Moyenneurs. Malveillants et sans fondement, disons-nous, selon qui? Selon les personnes concernées, certes, mais non – paraît-il – selon les historiens qui continuent de prêter foi à ces vociférations. Aussi Stupperich nous répète-t-il que Bauduin appartenait à «ces groupes humanistes», dont le «compromis» fut l'objet de «la critique destructrice» de Calvin⁸. En cela, l'auteur contribue à la confusion de la question, car il laisse persister, comme ses devanciers d'ailleurs, l'ambiguïté du «compromis humaniste», partisan de la paix via l'*Augustana* et, toute à la fois, de la concorde via le *De officio pii viri* de Cassander (dont il sera bientôt question).

Il y a là une ambiguïté à lever. Son importance est telle que nous sommes obligés de reprendre de fond en comble l'examen de cette question. Pour simplifier, nous comptons mener notre enquête à trois niveaux. A un premier niveau, nous essaierons de restituer les opinions authentiques des Moyenneurs – Bauduin et d'Espence en tête – personnages de second plan, si l'on veut, mais révélateurs. A un deuxième niveau, nous chercherons à comprendre la conduite du cardinal de Lorraine et, avec la sienne, celle des responsables du gouvernement. A un niveau plus général, nous ferons finalement le point sur les conséquences de ces incompréhensions séculaires, qui ont fini par altérer la connaissance d'un chapitre important de l'histoire de la pensée religieuse et de la pensée politique au XVI^e siècle.

Importer la *Confession d'Augsbourg* en France, c'était en fait choisir une

2.128. Une accusation analogue est portée contre le Sieur de Lansac, «c'est à dire Louis de Saint-Gelais ... un vieux libéral [qui] jouissait de toute la faveur de Catherine: or c'était lui précisément que l'ambassadeur espagnol soupçonnait de vouloir introduire en France la Confession d'Augsbourg»; P. Champion, Charles IX, la France et le contrôle de l'Espagne, t. 1, Paris 1939, 13 (d'après une lettre du 19 mai 1566). L'on pourrait multiplier les témoignages sur ces accusations qui étaient lancées à tort et à travers.

⁷ Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Actenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient, éd. Josef Susta, 4 Bde., Wien 1904–1914, 1.209; cité par Joseph Duquesne, F. Bauduin et la Réforme, extrait du: Bull. de l'Académie Delphinale, 5^e série, t. 9, 1917, 15.

⁸ Stupperich, Confession, toute la page 130.

voie de discorde, et non de concorde. L'on sait que l'idée de proposer cette confession de foi dans les débats théologiques entre réformés et catholiques en France avait jailli dans l'esprit de quelques princes protestants allemands au cours du Convent de Naumbourg, au début de 1561 (20 janvier–8 février). L'on croyait contribuer ainsi à la concorde religieuse du royaume, où les troubles civils devenaient de plus en plus sanglants.

Or, l'Assemblée de Naumbourg se proposait aussi d'instaurer une concorde, mais entre luthériens et dans l'empire. Elle avait été convoquée sur l'initiative de l'électeur Palatin Frédéric III, dit le Pieux (duc de Bavière, comte Palatin du Rhin), du comte Palatin Wolfgang (duc de Deux-Ponts), du duc Christophe de Wurtemberg et du duc de Saxe Jean-Frédéric, dit le Moyen (branche Ernestine), lesquels désiraient attester leur unanimité confessionnelle face à l'empereur et au pape, en prévoyant l'annonce d'une nouvelle convocation du Concile œcuménique. Il s'agissait alors de soumettre le texte de foi luthérien à la signature des princes protestants, comme on avait fait à Augsbourg en 1530. Mais cette opération apparemment simple, fit éclater, une fois encore, les désaccords internes au luthéranisme. Quelle version de la *Confession d'Augsbourg* fallait-il choisir pour la signature? Le point le plus controversé demeurerait l'article 10, portant sur la définition de la Présence du Christ dans l'eucharistie. A ce propos, la version latine de 1530 (publiée en 1531, in-4°) ne tarda pas à sembler trop proche de la doctrine catholique de la transsubstantiation. Raison pour laquelle Mélanchthon avait cru bon de la retoucher dans une édition allemande, parue déjà en 1531 (in-8°) expurgée de l'expression contestée, pour les corriger davantage dans sa version, la *variata*, publiée en 1540, dans un sens symbolique et spirituel moins éloigné de la doctrine réformée de la Cène (ce qui amena Calvin à la souscrire).

Or, à Naumbourg, il était politiquement important de s'en tenir à la *Confession d'Augsbourg* de 1530, pour démontrer la constance de l'adhésion à l'*invariata*, afin de ne pas perdre les fruits de la paix d'Augsbourg de 1555. Néanmoins, l'adhésion à ce texte se heurtait au refus de l'électeur Palatin, qui ne pouvait pas admettre sur ce point capital une concession doctrinale au profit des papistes, d'autant qu'il penchait alors vers le calvinisme⁹. Il insista donc pour que l'on signât l'édition latine ou allemande de 1540. De son côté, l'électeur Auguste de Saxe voulait que l'on souscrivît à l'édition in-8° de 1531 retouchée par Mélanchthon.

Par ailleurs, les princes ne pouvaient pas ignorer les débats surgis à l'occasion de l'*Interim* dès 1548, ni la prolifération des sectes déviationnistes qui affichaient leur accord avec l'*Augustana*. Leur condamnation était exigée par le duc Jean-Frédéric (luthérien de stricte observance) avec une telle intransi-

⁹ Cf. *August Kluckhohn*, *Wie ist Kurfürst Friederich III. von der Pfalz Calvinist geworden?*, München 1866, 55s.

geance, qu'il n'hésitera pas à abandonner la réunion le 2 février, après une autre altercation (toujours au sujet de l'eucharistie) avec l'électeur Palatin. Entre-temps, il fut décidé de faire précéder le texte confessionnel d'un Prologue ou Préface à l'intention de l'empereur Ferdinand I^{er}, afin de lui expliquer que les signataires, tout en gardant l'*invariata* de 1530 (dans sa deuxième édition allemande in-8°) comme fondamentale, considéraient la *variata* de 1540 comme un complément explicatif. Ce Prologue fut enfin signé le 8 février par la plupart des princes, y compris, non sans quelques réticences, l'électeur Palatin. Son rival, le duc Jean-Frédéric, absent, ne voulut pas la signer, même par la suite, entraînant dans son refus plusieurs villes et États de Basse-Saxe. En Haute-Allemagne on se heurta également à des résistances de la part des villes comme Augsbourg, Nuremberg et autres.

Somme toute, ce Fürstentag de Naumbourg, qui aurait dû consacrer l'union luthérienne, ne fit qu'étaler au grand jour les conflits doctrinaux irréductibles entre les partisans mêmes de la *Confession d'Augsbourg*. L'article 10, tout spécialement, demeurerait la source de discordance par excellence entre deux conceptions théologiques: la luthérienne intransigeante (le duc Jean-Frédéric) et la mélanchthonienne-calviniste (l'électeur Frédéric)¹⁰.

Malgré ce brevet de *via discordiae*, que l'*Augustana* allait acquérir de manière définitive à cette époque-là, l'on crut à Naumbourg que le texte luthérien, et particulièrement son article 10, aurait pu favoriser en France une entente entre théologiens réformés et catholiques, afin de créer dans le royaume des conditions semblables à celles qui s'étaient réalisées dans l'empire lors de la paix d'Augsbourg en 1555.

En fait, les princes protestants allemands s'inquiétaient du sort des huguenots. Ceux-ci, de leur côté, leur demandaient des aides politiques, dans l'espoir que leur cause fût aussi soutenue par des puissances internationales influentes à la cour de France. De leur côté, ces princes ne voulaient aider les huguenots que s'ils adhéraient à la *Confession d'Augsbourg*. C'est en ce sens que le landgrave Philippe de Hesse encourage, le 6 juin 1561, Antoine de Bourbon, roi de Navarre, chef politique supposé des réformés, à persévérer dans sa ferveur pour la vraie religion («verae religionis studium»)¹¹. Dans ce même sens, le duc Christophe, l'initiateur le plus ardent de ce projet, écrit le 12 juin au roi de Navarre, «ut vere pia doctrina in regno Gallico instauretur et falsa dogmata caveantur», ainsi que l'on a pu le réaliser en Allemagne en vertu de la *Confessio*

¹⁰ Cf. Julius Robert Calinich, Die Frage nach dem Originaltext der Augustana auf dem Naumburger Fürstentage, dans: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 13, 1870, 419–425; Idem, Der Naumburger Fürstentag 1561. Ein Beitrag zur Geschichte des Luthertums und des Melanchthonismus, Gotha 1870. Voir la mise au point de Jean-Vincent Pollet dans son éd. de la Correspondance de Julius Pflug, 5 t. en 6 vol., Leiden 1969–1982, 4.387–389 et 5/2.268s. Il est étrange que R. Stupperich ne fasse pas état de ces discordes dans son étude spéciale.

¹¹ Philippe de Hesse à Antoine de Bourbon, Cassel, 6 juin 1561, dans Henri Hauser, A. de Bourbon et l'Allemagne, dans: Revue historique 24, 1901, 56 (par la suite: Hauser, Bourbon).

Augustana. Dans ce but, le duc propose au roi d'envoyer au prochain «synode national» une délégation de «docti viri», en fait des théologiens, «qui puissent efficacement entraver l'impiété papistique et défendre la vraie doctrine»¹². Dans sa réponse, Antoine fait la sourde oreille à l'offre de Christophe; en effet, il attendra la deuxième moitié de septembre avant de convoquer les théologiens protestants d'Allemagne, qui pour cette raison, entre autres, arrivèrent trop tard au Colloque.

Aussi faut-il maintenant se pencher sur cette délégation.

A. Distinction entre l'aspect politique et l'aspect religieux de la délégation allemande

Les princes huguenots avaient demandé aux princes luthériens une ambassade politique, et voici qu'on leur propose d'envoyer des théologiens! D'où l'équivoque. Les historiens n'ont pas fait la distinction entre ces deux types de délégations. Les faits sont là pourtant: les chefs politiques réformés (le roi de Navarre, le prince de Condé et l'amiral de Coligny) avaient envoyé en Allemagne François Hotman au mois de mai 1561 et Tremellius (Emanuele Tremellio) en juin, avec les instructions dont nous avons parlé: demander une ambassade pour appuyer la cause des réformés auprès du gouvernement. Cette requête n'avait qu'un but politique et diplomatique, conformément à une offre allemande déjà envisagée à la fin de l'année précédente¹³. Cette ambassade n'eut pas lieu¹⁴.

En revanche, les princes luthériens ne songeaient qu'à combiner (et à justifier) la démarche qu'on leur avait demandée avec la cause de l'Évangile: faire adopter la *Confession d'Augsbourg* en France.

Pourquoi cette équivoque? Les princes et les théologiens réformés ne pouvaient expliquer ouvertement aux princes luthériens, dont ils espéraient tant, qu'introduire la *Confessio Augustana* dans leurs débats théologiques avec les catholiques aurait détruit tout espoir de faire ratifier leur *Confessio Gallica* par le roi de France.

¹² Christophe de Wurtemberg à Antoine de Bourbon, dans *Chr. Friedrich Sattler, Geschichte des Herzogthums Württemberg unter der Regierung der Graven*, 4 Bde., Tübingen 1767s., 4.165.

¹³ Hotman au roi de Navarre, Strasbourg, «ce dernier de decembre 1560», dans Hauser, Bourbon, 60s. Hotman lui annonce la prochaine assemblée de Naumbourg, prévue pour le 21 janvier 1561, et le rassure à l'égard de la bienveillance des princes évangéliques, qui sont disposés «de vous envoyer ambassades pour vous congratuler et asseurer de leur bonne volonté et affection envers V. M.».

¹⁴ Comme le confirme *Rodolphe Daresté*, F. Hotman, sa vie et sa correspondance, dans: *Revue hist.* 2, 1876, 33; cet historien, qui ne mentionne pas la mission des théologiens du mois d'octobre, ne semble pas avoir fait le lien entre l'ambassade diplomatique projetée et la mission théologique qui eut lieu.

Personne mieux que Calvin ne peut nous éclairer. Le 30 septembre, fort soucieux, il décide d'en parler au comte Ebrard d'Erbach, chancelier du Palatinat (pro-calviniste). Il ne faut prôner que la *Confessio Gallica* pour les raisons que voici: 1. C'est celle qui a été approuvée et publiée par toutes les Eglises de France et à laquelle souscrivent les pasteurs lors de leur ordination; 2. C'est cette confession et non pas l'*Augustana* qui a été présentée au Conseil du roi; 3. C'est la *Confessio Gallica* que le roi en personne vient de recevoir des mains de Théodore de Bèze afin qu'elle soit examinée par les prélats et discutée au Colloque. «Il n'y a rien de plus absurde que d'interrompre une œuvre si bien engagée». 4. Quant à l'*Augustana*, si elle était mise sur le tapis, elle donnerait lieu à d'interminables querelles entre les théologiens protestants eux-mêmes, ce qui ferait la joie des papistes. 5. Par ailleurs, si nous considérons – explique Calvin avec un sens historique remarquable – l'origine et la formation de chaque confession de foi, nous observons que chacune d'elles ne s'adapte qu'à son peuple: «Est-ce que les Allemands nous prescrivent des lois? ou nous dicteront-ils, comme à des gamins, ce qu'il faut croire?» 6. Il ne faut pas non plus oublier que l'*Augustana* a déclenché, dès le début, des disputes horribles qui ont divisé les théologiens protestants. «Sans parler de ces furieux Saxons, de Brenz et d'autres semblables, qui se sont servis de l'*Augustana* pour répandre l'incendie dont brûle toute l'Allemagne»¹⁵. Calvin en avait parlé, une semaine auparavant, à Coligny: «Surtout je vous prie, Monsieur, tenir la main que la Confession d'Augsbourg ne vienne en jeu, laquelle ne seroit qu'un flambeau pour allumer un feu de discordes»¹⁶. Et il se sert de la même expression dans sa lettre à Bèze du 10 septembre: «La Confession d'Augsbourg, comme tu sais, est le flambeau de votre furie pour allumer le feu duquel brûlera toute la France»¹⁷.

Quand on considère la force de cette métaphore, et la solidité de toute l'argumentation de Calvin, on peut s'étonner du fait que celle-ci ait été passée sous silence par certains historiens, comme Stupperich, qui dans sa conclusion, grave conclusion (voir ci-dessus), répète que Calvin aurait pu, au fond, embrasser l'*Augustana* «pour l'amour de la paix». Mais il ne faut pas généraliser: ce point, quoiqu'un peu négligé par les historiens luthériens, a été parfaitement compris par la plupart des historiens réformés.

Il n'en reste pas moins que pas un seul historien n'a clairement et nettement fait la distinction entre l'aspect politique de l'ambassade requise par les réformés et les buts théologiques de la mission offerte par les luthériens. A vrai dire, ce manque de différenciation devient plus lourd de conséquences lorsque nous

¹⁵ Calvin à Erbach, Genève, 30 sept.1561, Calvini op., 18.752. Même vision des choses avec la même clarté dans la lettre de Bullinger à Calvin du 5 octobre, voir ci-dessous l'appel de la note 20.

¹⁶ Calvin à Coligny, Genève, 24 sept.1561, Calv. op., 18.733.

¹⁷ Ibid., 18.683.

observons qu'il s'agit en fait d'une opposition: tandis que l'ambassade aurait dû appuyer la ratification de la *Confessio Gallica*, la mission théologique s'y serait radicalement opposée, en proposant à sa place l'adoption de l'*Augustana*.

Cela nous ramène dans l'Allemagne protestante.

B. Différenciation entre les attitudes des princes luthériens à l'égard des huguenots

On lit d'habitude que les princes protestants d'Allemagne soutenaient la cause des réformés de France et que, en particulier, l'électeur Palatin Frédéric était le seul de ces princes à pencher alors vers le calvinisme. Ce sont là des faits incontestables.

Il y a lieu, cependant, d'apporter une précision susceptible de modifier cette vision des choses. Les princes luthériens ne s'accordaient avec les réformés qu'en ce qui concernait leur attitude antipapiste, non pas au sujet de leur doctrine. Ainsi, lorsque le duc de Wurtemberg propose – nous venons de le voir – au roi de Navarre une mission de théologiens, il a deux buts différents: 1. entraver la *papistica impietas*, à propos de laquelle il s'accorde avec les réformés; 2. protéger la *vera doctrina*, qu'il fait résider non dans la *Confessio Gallica* mais dans l'*Augustana* ou, plutôt, dans sa propre version de l'*Augustana*: la *Confessio Wirtembergica*, élaborée en 1552 par son théologien Johannes Brenz¹⁸. Par conséquent, Christophe dans son deuxième but n'est plus le protecteur des huguenots, c'est-à-dire des fidèles de la *Confessio Gallica*.

Les autres princes luthériens sont, à ce propos, plus explicites, comme l'électeur Auguste de Saxe et le landgrave Philippe de Hesse, auprès desquels Hotman s'est rendu dans sa mission. En répondant à ses requêtes, le prince Auguste veut demander au roi de Navarre, son mandataire, de condamner ouvertement le zwinglianisme (dont le calvinisme, à son avis, est entaché) et d'accepter purement et sans autre l'*Augustana*¹⁹. Ce manège n'échappe pas à Heinrich Bullinger qui, de Zurich, surveille attentivement les vicissitudes des réformés. Bien renseigné sur les vues des luthériens, il a désormais compris que la proposition d'insérer l'*Augustana* dans les débats théologiques de Saint-Germain-en-Laye ne vise qu'à évincer le calvinisme du royaume²⁰.

¹⁸ Texte de la *Confessio piae doctrinae, quae nomine ill.mi ac Dom. D. Christophori Ducis Wirtembergensis, ac Comititis Montisbeligardi, per Legatos eius die 24. mensis Ianuarii anno 1552 congregationi Tridentinae Concilii proposita est*, dans le *Corpus et syntagma Confessionum fidei...*, ed. nova, Genevae, P. Chouët, 1654, pars II, p. 101–137.

¹⁹ Dareste, op. cit., 31–33; *Idem*, Hotman d'après des nouvelles lettres des années 1561–1563, dans: *Revue hist.* 97, 1908, 298s.; cf. *Donald R. Kelley*, F. Hotman, a Revolutionary's Ordeal, Princeton 1973, 130s. (par la suite: Kelley, Hotman).

²⁰ Bullinger à Calvin, Zurich, 5 octobre 1561, *Calvini op.*, 19.16s.

Ces précisions nous amènent à expliciter la nature des rapports entre le duc Christophe et l'électeur Frédéric en des termes plus clairs que les historiens ne l'ont fait jusqu'à présent: tandis que l'électeur Palatin soutient les huguenots dans leur tentative de faire ratifier la *Confessio Gallica*, le duc entrave ce projet. Autant dire qu'il est en quelque sorte l'adversaire des réformés: et de fait, il est jugé tel par Calvin, qui prévient le roi de Navarre et Coligny²¹, et par Bèze, qui écrit en ce sens à l'électeur Palatin: le duc est en train de saboter tout notre plan, gare à la *Confession d'Augsbourg*²²!

C'est à ce moment de notre récit qu'il faudrait faire entrer en scène le cardinal de Lorraine. Néanmoins, nous prions le lecteur de patienter encore un instant. Pour ne pas perdre le fil de notre discours, il faut d'abord introduire un autre personnage qui, à notre avis, tient la clef de toute cette intrigue: François Bauduin.

C. Bauduin, le cas révélateur

C'est grâce à Bauduin que l'on voit apparaître clairement la double relation, d'accord et de désaccord, entre le duc de Wurtemberg et l'électeur Palatin.

Dans la conjoncture de 1561, toutes les accusations dont les réformés (Calvin, Bèze, Hotman, etc.) accablent Bauduin proviennent du fait qu'on s'est persuadé qu'il est le suppôt du cardinal dans son projet de mêler l'*Augustana* aux débats théologiques de Poissy, afin d'embarrasser les réformés et de couper court à leurs velléités. La liste des accusations contre Bauduin, apostat, caméléon, etc., n'est qu'un assortiment savamment assaisonné en vue de disqualifier son œuvre auprès des princes protestants français, le roi de Navarre en particulier, et allemands, notamment le duc de Wurtemberg et l'électeur Palatin. Tandis que l'on insinue à Antoine de Bourbon qu'il est un «rustre aposte» (grief assez grave, mais trop vague pour qu'il faille le discuter ici; nous y reviendrons ci-dessous), l'on s'adresse à Christophe et à Frédéric avec beaucoup plus de finesse, afin de froisser diversement leurs susceptibilités religieuses respectives.

Aussi fait-on parvenir à l'«augustoconfessionniste» Christophe le récit de l'entretien de Bauduin avec la reine mère du début juin 1561, au cours duquel celui-ci a blâmé l'anarchie confessionnelle des partisans de la *Confession d'Augsbourg*, en se déclarant, par ailleurs, défenseur de la religion de Genève²³.

²¹ Calvin à Navarre, Genève, fin août 1561, Calvini op., 18.659s.; à Coligny, 24 septembre, *ibid.*, 732s.

²² Bèze à Frédéric, St-Germain, 3 octobre 1561, Correspondance de Th. de Bèze, éd. H. Meylan et A. Dufour, Genève 1963, 3.177s. (par la suite: Corr. Bèze).

²³ Ce rapport a été publié en fr. dans le BSHPF 24, 1875, 72s.; il se trouve en fr. et en all. dans *Michael Erbe*, F. Bauduin (1520–1573). Biographie eines Humanisten, Gütersloh 1978, 281s. (par la suite: Erbe, Bauduin). Christophe qui a reçu ce rapport par un agent secret, en transmet une copie à Frédéric, le 15 juillet. En dépit des instances de celui-ci, le duc ne veut pas lui révéler le nom de cet agent, qui restera inconnu: il n'est pas exclu qu'il s'agisse de Hotman.

Ce récit, qui est à l'avantage des réformés et donc au désavantage des luthériens, produit l'effet espéré sur Christophe, qui déclarera «ne s'attendre à rien de bon» des personnes comme Bauduin²⁴.

Il va de soi que ce récit n'est pas rapporté au philo-calviniste Frédéric par les huguenots, qui auraient, ce faisant, fait l'éloge d'un Bauduin favorable aux réformés et adversaire des luthériens, ce qui aurait fort plu à l'électeur. Non, en s'adressant à celui-ci on change de registre: l'on présente un Bauduin favorable à la *Confession d'Augsbourg* comme conséquence du fait, ou plutôt de la supposition, qu'il est impliqué dans les manœuvres du cardinal de Lorraine pour introduire l'*Augustana* au Colloque de Poissy. Il est évident, dans cette deuxième circonstance également, que les huguenots se gardent de faire parvenir cette information à Christophe qui, en revanche, en aurait été enchanté. Ce n'est pas le cas pour Frédéric, comme on l'avait prévu, qui perd sa confiance en Bauduin le considérant désormais comme «un chrétien selon les occasions (ayn christ nach gelegenheyt)»²⁵.

Quoi qu'il en soit, il faut remarquer que ce sont les réformés qui, dès l'origine de la dispute, dès sa préhistoire plutôt, ont lancé contre Bauduin deux types d'accusations contradictoires selon lesquelles celui-ci était simultanément contraire et favorable à l'*Augustana*. La contradiction n'est pas révélée aux destinataires, car l'on choisit à dessein une seule des deux accusations: ainsi Bauduin est contraire ou favorable à l'*Augustana*, selon qu'il convient d'en informer Christophe ou Frédéric. Nous reviendrons dans un instant sur l'origine de ces accusations et sur les conséquences de leur contradiction.

Or comment Bauduin s'est-il comporté au cours de ces mois périlleux du printemps à l'automne 1561? Bauduin, professeur de droit à l'Université de Heidelberg, quitte le Palatinat pour la France au printemps, à la demande expresse du roi de Navarre. Ce dernier cherche un moyen d'accorder les réformés avec les catholiques en vue du Colloque de Poissy. A cette fin, il compte sur Bauduin qui lui a parlé du projet de concorde élaboré par Georges Cassander à Cologne.

Dans les premiers jours du mois d'août, le roi de Navarre – et non le cardinal de Lorraine, comme les historiens le disent d'habitude – dépêche Bauduin en Allemagne muni d'une lettre pour Cassander (datée du 1^{er} août) et d'une autre pour l'électeur Palatin. A l'égard de ce dernier, Bauduin se doit de justifier son absence de Heidelberg (d'où il s'était éloigné sans demander la permission du prince) et d'expliquer le but de sa mission en Allemagne, sans pouvoir, pour autant, nommer Cassander ni faire état de son projet, pour ne pas en compromettre la réussite. Cela lui coûtera cher. Bauduin informe donc Frédéric qu'il a été chargé de «consulter les hommes les plus doctes et les plus sages d'Alle-

²⁴ Christophe à Frédéric, Stuttgart, 15 juillet 1561, Briefe Friedrichs, 1.188s., en résumé; reproduite, pour la partie qui nous intéresse, dans Erbe, Bauduin, 280s.

²⁵ Frédéric à Christophe, Heidelberg, 28 juillet 1561, Briefe Friedrichs, 1.191.

magne sur la manière de rédiger et d'authentifier, par les écrits et l'autorité de l'antiquité chrétienne, une formule de concorde», par laquelle on propose une réforme en trois points: 1) l'usage de la langue vulgaire et non du latin pour la messe et les autres prières dans l'Eglise; 2) l'abolition dans la messe de l'adoration et des autres oraisons manifestement impies; 3) «de même pour le baptême, afin de remettre en usage le rite tel qu'il était pratiqué dans l'Eglise primitive». C'est le résumé du programme de Bauduin d'après le rapport qu'en fait Pier Paolo Vergerio au duc de Wurtemberg²⁶.

Remarquons que ce projet ne fait aucun appel à la *Confession d'Augsbourg*, au sujet de laquelle Bauduin aurait dit que la plupart des notables de France sont enclins («inclinatos») à la recevoir («recipere»), «tandis que pour beaucoup de raisons on talonne avec hostilité ceux qui n'y consentent pas». Ensuite, après avoir exposé la situation critique du royaume, Vergerio ajoute qu'«au cas où une délégation allemande eût été envoyée en France, elle aurait été nécessaire à l'heure actuelle en raison du Colloque, même si l'on devait députer un seul des princes». Vergerio propose, à mots couverts, de faire lui-même partie de cette ambassade. Notons au passage qu'il ne s'agit là que d'une éventuelle ambassade diplomatique à des fins politiques, et non d'une mission de théologiens impliquant l'*Augustana* (cf. notre point A). N'oublions pas que Bauduin a été envoyé par des chefs huguenots, et qu'il s'adresse à l'électeur Frédéric, qui auraient les uns comme l'autre désapprouvé toute ingérence théologique luthérienne dans les affaires de France. Toujours est-il, d'ailleurs, que les explications fournies par Bauduin à l'électeur gardaient un certain flou, principalement parce qu'il ne pouvait pas l'éclairer sur le véritable but de sa mission en Allemagne: obtenir de Cassander par écrit un projet de concorde confessionnelle. Par son silence à ce sujet, Bauduin contribuait, malgré lui, à rendre moins transparente son attitude religieuse aux yeux de Frédéric.

Par ailleurs, le rapport que Vergerio fait à Christophe correspond à la brève information que Bauduin donne au duc de Wurtemberg dans sa lettre du 10 août: «d'être retourné de France en diligence pour les affaires du Roy de Navarre et de la religion»²⁷. Notons encore que Bauduin n'écrit rien à Christophe de la *Confession d'Augsbourg*: cette omission à elle seule aurait dû faire réfléchir les historiens qui, tous et sans exception, ont attribué à Bauduin des intentions «augustoconfessionnistes» dans sa prétendue complicité avec le cardinal de Lorraine. En outre, pour en rester aux sentiments religieux de Bauduin, il faut ajouter que par la concision, mais aussi par l'imprécision, des renseignements qu'il donnait à ces deux princes allemands, il alimentait les soupçons sur son indéterminisme religieux. Laissons cependant Bauduin pour-

²⁶ Vergerio à Christophe, 16 août 1561, dans Briefwechsel zwischen Herzog Christoph von Württemberg und P. P. Vergerio, hrsg. von E. Kausler und Th. Schott, Stuttgart 1875, 277-279; également dans Erbe, Bauduin, 282s.

²⁷ Bauduin à Christophe, Heidelberg, 10 août 1561, dans Erbe, Bauduin, 282.

suivre son voyage vers Cologne en ce mois d'août 1561, et venons à la fameuse mission de théologiens allemands, dans la deuxième moitié de septembre, afin de vérifier si elle eut une relation quelconque avec les charges confiées à Bauduin.

On se souviendra que cette mission avait été proposée en juin par Christophe dans sa lettre à Antoine, qui en avait décliné l'offre. Or, au cours des débats de Poissy, on prit la décision de la convoquer. A quel moment? Qui en prit l'initiative? A qui confia-t-on la charge? Unanime, la tradition historiographique a reconnu dans cette affaire la patte de Bauduin agissant sur les ordres du cardinal, qui guettait l'occasion propice d'introduire la *Confession d'Augsbourg* dans les discussions théologiques. A ce propos, il y a lieu de citer un exemple plus concret de cette «tradition», qui ne pourrait pas être mieux représentée que par son premier coryphée, l'historien réformé Pierre de La Place. La page que nous évoquons a en outre l'avantage de concentrer en quelques lignes une quantité d'inexactitudes qu'il importe de débusquer.

«Ce pendant [au cours du colloque de Poissy] vindrent nouvelles que la Confession de foy des ministres de Wittemberg [*sic*] avoit esté envoyée avec lettres missives par eux escriptes par *Bauldoüin*, professeur en droict, et un nommé *Rascolio* [*sic*], cuidans les arrester par ce moyen, comme par un préjugé, et disoit-on que iceluy *Bauldoüin* devoit luy mesme venir en peu de jours avec les ministres de Heidelberg et de Wittemberg, qu'il menoit avec soy, en esperance de les faire combatre avec *Besze* et ses compaignons: n'ayant promis peu de soy au Roy de Navarre, auquel il avoit persuadé, qu'il avoit trouvé un bon moyen pour facilement appaiser les differends de la Religion.

Et de faict il vint durant le Colloque, sans toutesfois amener avec soy aucuns Ministres, s'estans hasté, pour pendant iceluy presenter un livre Latin de l'office et devoir à tenir par l'homme Chrestien durant le differend de la Religion, s'estant bien persuadé que par ce moyen il seroit le bien venu. Il faisoit monstre dudict livre comme d'un tresor propre pour moyenner la paix et tranquillité, que tant soigneusement lon cherchoit, parlant d'iceluy, comme voulant donner à entendre à un chascun qu'il en estoit l'auteur»²⁸.

Avant de nous attaquer aux points essentiels, remarquons en passant que l'affirmation de La Place concernant l'*Augustana* en relation avec Bauduin n'est fondée que sur des racontars («vindrent nouvelles»), tout comme est basée sur un ouï-dire («disoit-on») la nouvelle de l'arrivée prévue de celui-ci avec les ministres allemands (au sujet de la méthode de cet historien, voir l'opinion de d'Espence, ci-dessous point F).

²⁸ [P. de La Place,] Commentaire de l'Estat de la Religion et Republique sous les Rois Henry et François second, et Charles neuvieme, s.l., 1565, 296s.

Nous sommes au cœur de la question, et il nous faut patiemment remettre en place les pièces désordonnées de ce puzzle.

a) Le moment de la décision de la convocation est à situer après la séance du 16 septembre²⁹. Une source contemporaine dit simplement: «In mense septembri, circa eiusdem finem»³⁰. Il semble évident que Bauduin ne peut pas entrer en ligne de compte, car il se trouvait depuis un mois en Allemagne, d'où il ne rentrera en France qu'après le 10 octobre³¹. b) La décision de la convocation revient au roi de Navarre, qui dépêcha ses légats après avoir obtenu l'accord de Catherine³² et, dit-on (sans preuves), du cardinal de Lorraine. Les motifs de cette convocation n'ont pas été tirés au clair de façon satisfaisante. L'opinion dominante au sujet des intrigues de Lorraine voudrait que ce fût lui qui en eût pris l'initiative. Mais, comme tel n'est pas le cas, l'on aurait envie de se demander à qui finalement ces théologiens auraient bien pu rendre service. Ne pouvant pas aborder ici la question, nous y donnons cependant une réponse dans notre point E (voir aussi la conclusion). c) Quant aux légats dépêchés pour cette convocation, le roi de Navarre se sert de Jacques de Tournes (ou d'Esthourneau), en coordination avec François de Scépeaux, seigneur de Vieilleville, gouverneur de Metz³³. Bauduin demeura étranger à cette opération. En effet, il ne put y être mêlé, soit parce que – nous l'avons montré – il se trouvait à ce moment là en Allemagne, soit parce qu'il n'avait reçu auparavant aucune charge touchant l'*Augustana* ni la mission des théologiens par qui que ce fût, même pas – comme on le répète – par le cardinal de Lorraine. Là est le point embrouillé de la question, qui a été mal posée par ceux qui s'imaginaient un lien entre le cardinal, la *Confession d'Augsbourg* et Bauduin. Aussi, ce que nous venons d'affirmer est-il diamétralement opposé à la version fournie par la tradition historiographique qui va, sans solution de continuité, de La Place aux spécialistes du Colloque et aux biographes les plus récents du cardinal (Evennett et Nugent) et de Bauduin (Erbe et Kelley; cf. ci-dessous le point I). Partant, il est

²⁹ Nugent, *Ecumenism*, 117, qui suit H. O. Evennett, *The Cardinal of Lorraine and the Council of Trent*, Cambridge 1930, 330 (par la suite: Evennett, Lorraine); d'autres historiens, comme Delaborde, *Protestants*, 532 et 535, la placent après la séance du 24 septembre.

³⁰ *Fama Andreana refflorescens, sive Jacobi Andreae Vitae ... recitatio*, cur. Jo. Val. Andreae nepote, Argentorati 1630, 119 (d'après le témoignage contemporain de J. Andrée).

³¹ D'accord avec Erbe, Bauduin, 137 et sa démonstration à la note 8; inexact Kelley, *Hotman*, 140s.

³² Wolfgang P. Fischer, *Frankreich und die Wiedereröffnung des Konzils von Trient 1559–1562*, Münster 1973, 211: «wohl nicht ohne die Billigung durch Katharina von Medici».

³³ *Fama Andreana*, 119: «In mense Septembri, circa eiusdem finem, cum Dux Christophorus Göppingae in acidulis valetudinis curandae causa lavaret, Rex Navarrenus Legatum, Jacobum Turnium appellatum, ad eum mittit, per literis rogans, ut Dux Christophorus theologum ad aulam Regis Galliarum mitteret, cuius consilio in Synodo Possiaceni uti posset». L'importance de ce témoignage est attestée par l'emploi que les éditeurs de l'*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées de France*, t. I, 527, en font à un moment critique du récit (voir ci-dessous, n. 77).

licite de se demander comment des générations d'historiens ont reproduit leur récit avec tant d'assurance et d'unanimité.

Modifions donc la question «mal posée», dans un autre sens: pourquoi et comment l'explication erronée de l'enjeu Lorraine-*Augustana*-Bauduin a-t-elle pu s'imposer à l'historiographie au point de devenir la version «officielle»?

Nous allons retrouver Bauduin que nous avons laissé à Cologne. Pendant son séjour dans cette ville (fin septembre – début octobre) Bauduin peut étudier le programme de concorde esquissé par son ami Cassander dans l'opuscule *Sur le devoir de l'homme pieux*³⁴. Cassander a préféré garder l'anonymat pour ne pas compromettre la cause dont le livret est le messenger. Bien que Bauduin le juge trop théorique et difficilement utilisable sur le plan pratique, il l'emporte dans son voyage de retour dans l'espoir de le proposer aux débats des théologiens réunis à Poissy. S'il arrive trop tard pour avoir la satisfaction d'assister à une discussion sur le *De officio* (le jeudi 9 octobre a été le dernier jour de débat véritable), il y parvient juste à temps pour lire en primeur, avec effroi, la *Responsio* qu'a fulminée Calvin *ad versipellem quondam mediatorem*³⁵. Le caméléon, le *rusé moyenneur* c'est Bauduin, qui a été pris, à tort, pour l'auteur du *De officio*, dont il ne peut à cette occasion non plus révéler la paternité par respect de la cause, selon le désir de Cassander.

Nous n'allons pas nous lancer dans le dédale de cette controverse, ni nous plonger dans une nouvelle analyse du *De officio* que d'autres ont étudié³⁶. Il nous faut, en revanche, attirer l'attention sur un aspect assez négligé, qui est pourtant essentiel à notre discours: y a-t-il une relation entre le *De officio* et la *Confessio Augustana*?

Ce sont, à vrai dire, Calvin et Bèze qui ont effectué ce rapprochement, et entraîné dans leur sillage tous les historiens postérieurs. Car ils ont fait de Bauduin le prototype du *Moyenneur*, le responsable de ce mélange confessionnel horripilant, de cette contagion, de tout ce que les réformateurs détestaient. Cela ressort nettement de la *Réponse à un cauteleux et rusé Moyenneur*.

³⁴ [G. Cassander,] *De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri, in hoc Religionis dissidio. Reperies in hoc scripto, Lector, non solum expeditissimam controversiarum, quibus misere adeo laborat hodie Ecclesia, componendarum rationem: sed etiam, quo pacto verae pietatis atque concordiae Christianae ex animo studiosus, durante isto dissidio, optime se gerere in quavis Republica possit ac debeat. Autoris nomen ideo non apponitur, ut Lectori liberius at aequius iudicandi potestas permittatur, quae praeiudicio personae non raro impediri solet, s.l. [Basileae] 1561.*

³⁵ qui pacificandi specie rectum Evangelii cursum in Gallia abrumpere molitus est, s.l. [Genevae] 1561. Aussitôt traduit: *Response à un cauteleux et rusé moyenneur, qui souz couleur d'appaiser les troubles touchant le fait de la Religion, a tenté tous les moyens d'empescher et rompre le cours de l'Evangile par la France, s.l., 1561.*

³⁶ Voir en dernier, *Richard Stauffer, Autour du Colloque de Poissy. Calvin et le De officio pii viri, dans: Actes du Colloque Coligny, Paris 1974, 135–153.*

D. La *Confessio Augustana* et le *De officio pii viri*

Calvin accuse Bauduin aussi bien d'avoir prêté la main à l'accueil de l'*Augustana*, que d'avoir été l'auteur ou le co-auteur (ce n'est pas là la question) du *De officio*. Ces deux imputations étaient-elles compatibles, ou l'une excluait-elle l'autre? Un rapprochement entre les deux textes ne peut s'envisager que dans les grandes lignes.

a) Il s'agit de deux compositions formellement différentes quant à leur genre et à leur structure: l'une est une confession de foi, qui se veut rigoureuse dogmatiquement et précise dans ses formulations; l'autre, le *De officio*, est un programme irénique – un compromis, d'une certaine façon – qui doit glisser sur les attitudes rigides et sur les formules figées, pour essayer d'atténuer les différences dogmatiques et les réduire à un niveau d'entente possible.

b) Quant à leur contenu principal, l'*Augustana* est censée définir des articles de doctrine, tout en accordant un relief secondaire à l'aspect du cérémonial et de la liturgie. Dans le *De officio*, en revanche, les questions doctrinales sont limitées à quelques principes de base se trouvant dans la tradition chrétienne ancienne, et à quelques articles concernant les points fondamentaux de la foi; et encore sans trop se compromettre par des définitions intransigeantes, afin de réserver le premier plan de la discussion au rituel et au cérémonial.

c) Si nous abordons la comparaison d'un point de vue plus politique que religieux, nous voyons augmenter la distance entre les deux ouvrages. L'on se souvient qu'à Naumbourg bon nombre de princes luthériens avaient souhaité introduire en France la *Confession d'Augsbourg* avec le dessein de réaliser dans le royaume une paix religieuse sur le modèle de celle d'Augsbourg, qui avait effectivement pacifié l'Allemagne en 1555. Christophe de Wurtemberg – on l'a vu – était convaincu que l'on aurait pu appliquer au royaume la solution qui avait réussi dans l'empire. Il en était tellement persuadé que, même après le Colloque de Poissy, il persévéra dans l'idée qu'une nouvelle conférence entre sages (sur la base d'«une certaine confession comme est la confession d'Augsbourg, ou autre semblable à icelle») pourrait apporter «quelque bon fruit», de manière que «les Eglises seroient mises en tel estat comme elles sont de présent en Allemagne, affin que ung chascun puisse auprès de l'autre vivre en bonne paix et union»³⁷.

Cette réflexion de Christophe était surprenante même pour son époque, tant par la naïveté du jugement, que par le manque de sens historique. Lorsque le duc parle de «bonne paix et union», il songe à l'aspect politique d'une réconciliation religieuse sur le plan civil. Ce qui était bien différent du programme du *De officio*, qui visait avant tout la réunification religieuse. A la plupart des contemporains – et non seulement – semblait échapper le caractère

³⁷ Christophe à Antoine, Stuttgart, 27 février 1562, dans BSHPF 24, 1875, 122.

singulier de la paix d'Augsbourg relatif à la concorde aussi bien qu'à la tolérance (ce régime instauré dans l'empire est presque inmanquablement cité comme modèle par tous les partisans de la tolérance religieuse au XVI^e siècle). On oubliait d'observer que cette paix avait plutôt légitimé la diversité de religion dans l'empire sous la forme du territorialisme, et non sous la forme de la tolérance ni de la concorde-réunification. Autrement dit, à l'exception de quelques villes d'empire, chaque principauté demeurait intolérante, car l'on avait le droit d'expulser les sujets qui professaient une confession différente de la confession du prince. En effet, une religion coexistait à côté de l'autre, cependant chacune n'était légale que dans sa propre principauté: «affin que ung chascun puisse auprès de l'autre vivre en bonne paix et union», comme le dit Christophe. Mais sans qu'une religion tolérât l'autre à l'intérieur de chaque principauté, ni que l'on s'efforçât de revenir à l'unité confessionnelle; pas de tolérance, donc, ni de concorde religieuse entre luthériens et catholiques.

Et si Christophe pensait organiser les deux religions en France «comme elles sont de present en Allemagne», c'est qu'il oubliait que la France n'était pas une mosaïque de principautés, comme l'empire, mais un royaume déjà relativement unifié. Imaginer que la solution adoptée en Allemagne pût être appliquée en France, et ce dans le domaine religieux – le plus important à cette époque et le plus vital pour l'unité nationale – était un non sens, et provenait d'une méconnaissance de la situation française. En comparaison, on apprécie le sens historique de Calvin, lorsqu'il explique au comte d'Erbach que la *Confession d'Augsbourg* est irrecevable en France.

Quant au *De officio*, si l'on veut à tout prix y découvrir une allusion à la situation religieuse allemande, on peut y déceler (entre les lignes) une référence à l'*Interim* d'Augsbourg de 1548 – ce que firent en effet Calvin et Bèze³⁸ –, mais assurément pas à la paix d'Augsbourg à laquelle Christophe pensait.

L'intention de Cassander était radicalement différente. L'auteur du *De officio* excluait absolument un arrangement politique de la question religieuse. Vers la fin de son livre, il dénonce ceux qui prétendent adapter la religion aux besoins de la politique («tanquam Lesbiam regulam»). Toute réforme doit partir des normes de la religion: «Sans la correction des abus et sans l'instauration des lois divines, il n'est pas possible de constituer entre les chrétiens une paix et une concorde qui soient vraies, solides et durables»³⁹. Ni Cassander ni les autres Moyenneurs n'auraient pu souhaiter à la France une pacification civile et politique aux dépens de la division religieuse du royaume.

d) D'ailleurs, un regard sur l'histoire de l'*Augustana* montrait – et tous les protestants en convenaient – que cette confession de foi, conçue pour réunir les luthériens, n'avait engendré que disputes, divisions, sectarismes entre ceux

³⁸ Calvin, Response à un Moyenneur, dans Recueil des Opuscules, c'est à dire, Petits traictez de M. Iean Calvin, Genève 1566, p. 1903; Bèze, Responsio ad Balduini ... convicia, éd. 1565, p. 49.

³⁹ Cassander, De officio, Cassandri opera, Parisiis 1616, 796.

qui la professaient. En somme, elle s'était révélée une *via discordiae* et cela venait d'être confirmé – on l'a constaté – à la réunion des princes de Naumbourg.

Toute autre était l'orientation du *De officio*, la *via concordiae* par excellence (la *via regia*, selon l'expression de Georg Witzel), qui dans son projet de «réforme nécessaire» à l'intérieur de l'Eglise traditionnelle faisait appel à des facteurs d'unification tels que le *Symbole des Apôtres*, les institutions de l'Eglise des quatre ou cinq premiers siècles, et surtout aux «fondements» de la foi, sur lesquels et protestants et catholiques concordaient ou auraient pu s'accorder moyennant quelques concessions réciproques.

e) Eloignons notre point d'observation et considérons ces deux ouvrages en général. Nous constatons aisément qu'ils sont les résultats de deux traditions spirituelles aussi différentes l'une de l'autre que possible. L'une est celle des réformateurs, Luther, Mélanchthon, etc., qui se sont écartés de l'Eglise traditionnelle à cause de ses erreurs dans la doctrine et de ses abus dans la discipline. L'autre est celle de l'«irénisme patristique» (selon la formule judicieuse de Pontien Polman), dans le sillage d'Erasme, Witzel etc., qui continue d'œuvrer pour une réforme «nécessaire» de ces erreurs et de ces abus, mais à l'intérieur de l'Eglise traditionnelle. Nous reviendrons, lors de la conclusion, sur la différence entre ces deux traditions.

f) Une dernière considération, simple et décisive: on ne retrouve aucune allusion à la *Confession d'Augsbourg* dans *Le devoir de l'homme pieux*. C'est une donnée matérielle, concrète, qui en dit long sur la distance spirituelle qui sépare ces deux œuvres. Admettons, cependant, que l'on puisse soulever un dernier doute, à la limite, en jugeant cette donnée trop extérieure, extrinsèque. Alors faisons-nous l'avocat du diable et supposons qu'il s'agisse là d'une omission stratégique: l'auteur du *De officio* aurait dissimulé à l'extrême son appui à l'*Augustana*. Ce serait une cause perdue d'avance. Ce même silence, cette même absence deviennent des preuves éloquentes lorsqu'on prend la peine d'examiner les centaines de pages que ces disputes ont occasionnées. Ni dans la longue réplique de Cassander aux attaques de Calvin, ni dans la correspondance privée de Cassander et Bauduin, il n'est jamais question de la *Confessio Augustana*. Et Bauduin, quant à lui, aurait dû en parler, s'il s'en était effectivement mêlé, à en croire les historiens. A vrai dire, la confession luthérienne n'intéressait ni Bauduin ni Cassander, ni les autres Moyenneurs, pas plus que n'importe quelle confession contemporaine, y compris la *Gallica*. A présent, nous en savons la raison: la concorde prônée par les Moyenneurs se basait sur le *Symbole des Apôtres* et sur les autres textes doctrinaux légués par l'antiquité chrétienne. C'est ce genre de documents et de manuscrits que Bauduin est allé chercher en Allemagne. Et puisqu'il n'est pas satisfait de sa récolte, il s'en plaint à Cassander, car il doit retourner en France sans avoir accompli, sur ce point, la mission que lui a confiée le roi de Navarre⁴⁰.

Après ce détour nous sommes à même de confirmer que Bauduin est absolument étranger à la stratégie du cardinal de Lorraine touchant l'*Augustana* à Poissy. Aux raisons de fait, raisons matérielles (circonstances, conjonctures, chronologie, déplacements, détails, etc.) analysées dans notre point C, nous incorporons maintenant les raisons de droit (attitudes religieuses, textes doctrinaux, programmes politiques, conceptions de la concorde, histoire des idées, etc.) ou raisons de fond: ceux qui ont attribué à Bauduin une complicité avec les subterfuges «augustoconfessionnistes» du cardinal, se sont trompés.

Une première conclusion: Calvin à l'origine d'une légende

Voici donc un point éclairci: les Moyenneurs n'ont pas cherché à imposer la *Confession d'Augsbourg*. Ceux qui l'ont prétendu ont repris une légende. Mais d'où vient cette légende? Elle provient de Calvin. A Genève, vers la mi-septembre 1561, Calvin est en train de rédiger son implacable *Réponse à un Moyenneur*. Il a eu connaissance le 22 juillet, par le pasteur parisien Antoine de La Roche Chandieu, «des lettres du Duc de Witemberg au Roy de Navarre pour mettre en France la confession d'Augsbourg; qui sont les menées du Cardinal de Lorraine par le moyen d'un Balduin que cognoissez»⁴¹. La nouvelle n'était vraie qu'en ce qui concernait le duc, mais non au regard de Bauduin. Calvin se soucie peu de vérifier ce détail, pressé qu'il est de parer à ces «menés» qui risquaient de barrer la voie à la *Confession des Eglises de France*. Il alerte l'amiral de Coligny par l'intermédiaire du pasteur Jean-Raymond Merlin, qui le console le 25 août: «s'il [Bauduin] fait le sot, on le rembarrera»⁴². A fin août, Calvin décide de prévenir également le roi de Navarre contre les initiatives dangereuses du duc de Wurtemberg. Quant à Bauduin, malgré les incertitudes qu'il a sur sa conduite, Calvin croit bon de mettre Antoine sur ses gardes: «Il y a un autre rustre aposte qui se nomme Baudouin, qui a desia esté trois ou quatre fois apostat de Jesus Christ, et possible toutesfois se sera insinué tellement vers vous, Sire, que vous en seriez trompé, si vous n'en estiez averti»⁴³. Notons dans ce «possible toutesfois» l'incertitude de Calvin qui, à toutes fins utiles, avertit quand même le roi de Navarre. Dans la même phrase, le jugement sur Bauduin s'aggrave du grief d'apostasie multiple, qui provient de ce qu'on le soupçonne d'avoir part à l'introduction de l'*Augustana* en France selon le plan du duc de Wurtemberg et du cardinal de Lorraine (qui est le seul motif de

⁴⁰ Bauduin à Cassander et à Cornelius Wouters, Cologne, 23 septembre 1561, p. p. *Michael Erbe*, F. Bauduin und G. Cassander. Dokumente einer Humanistenfreundschaft, dans: *Bibliothèque d'humanisme et renaissance* 40, 1979, 549s.; Erbe a le mérite d'avoir «découvert» cette lettre très importante.

⁴¹ Calvini opera, 18.569s.; lettre nr. 3452.

⁴² Ibid., 646; lettre nr. 3492.

⁴³ Ibid., 660; nr. 3502.

l'alerte donnée au roi de Navarre). Or, vers la mi-septembre, Calvin étudie le *De officio pii viri*, dont il prépare sur-le-champ la réplique. Il doit s'apercevoir à ce moment que l'*Augustana* n'y est pour rien. Cependant il ignore le vrai but du voyage de Bauduin en Allemagne, voyage qu'il continue à associer, sans renseignements précis, aux «menées» du cardinal. Les rumeurs sur Bauduin se multiplient, et les incertitudes sur ses agissements grandissent. On le croit proche de Lorraine, qui «n'a que l'*Augustana* à la bouche»⁴⁴ et qui, il fallait s'y attendre, ne tardera pas à engager, le 24 de ce mois, la confession luthérienne dans les discussions de Poissy. De surcroît, on attribue à la plume de Bauduin le discours grandiloquent que le cardinal a prononcé le 16 septembre au colloque⁴⁵. Pour ceux qui connaissent bien Bauduin, comme son ami Cassander⁴⁶, il ne s'agit que de cancans sans aucun fondement. Mais pour quelqu'un qui craint ce ouï-dire et qui, de plus, est tourmenté par l'angoisse, sinon par la haine, comme c'est alors le cas de Calvin dans cette conjoncture particulière, ces bruits éparpillés semblent bien constituer les maillons d'une chaîne d'intrigues, laquelle, pour être confuse, fragmentaire et contradictoire, n'en est pas moins dangereuse. Néanmoins, attribuer à Bauduin un penchant pour le luthéranisme rendait moins compréhensible son attitude religieuse. D'après une réflexion tant soit peu sommaire, qui ne dut pas faire défaut à un esprit d'une logique incomparable comme celui de Calvin, une adhésion quelconque à l'*Augustana* aurait impliqué un assentiment à la consubstantiation. Or, il était impensable d'attribuer un tel assentiment à Bauduin, qui avait réprouvé cette doctrine luthérienne encore récemment, lorsqu'à Heidelberg il s'était fait taxer de zwinglianisme⁴⁷, avec son ami Pierre Boquin, en tant que contraire à la Présence réelle dans l'eucharistie. Bauduin avait affiché la même attitude dans la récente dispute de Calvin contre Joachim Westphal, quand il avait défendu la position doctrinale de son maître⁴⁸. Ce comportement s'accordait, par conséquent, très mal avec les rumeurs qui faisaient de lui un suppôt de l'*Augustana*. A plus forte raison Calvin demeure-t-il quelque peu désarmé, car après la

⁴⁴ Bèze à Calvin, St-Germain, 30 août 1561, Corr. Bèze, 3.144.

⁴⁵ Joachim Hopper à un ami, 29 nov. 1561, Calvini opera, 19.144: «F. Balduinum in Gallia esse in familia Cardinalis Lotharingi iam credo audivisti. Fertur etiam autor orationis quam contra Bezam Cardinalis habuit, satis meo iudicio luculentam...»

⁴⁶ Cassander à Heinrich Baers, Cologne, 21 déc. 1561, Cassandri op., 1161s. Voir ci-dessous, point G.

⁴⁷ Wolfgang von Zweibrücken à l'électeur Frédéric du Palatinat, Neuburg, 21 juin 1561, Briefe Friedrichs, 1.140: «zwinglische Opinion».

⁴⁸ «Baudouin's eucharistic doctrine was still Calvinist, and he had supported Calvin in a controversy with Westphalus quite recently», nous dit Evennett, Lorraine, 326 et n. 3, qui juge une «gratuitous assumption» l'attribution à Bauduin de la harangue prononcée par le cardinal le 16 septembre, à cause des nuances luthériennes de ce texte, qui auraient répugné à la position calviniste de son prétendu auteur. Malgré cette déduction exacte, Evennett n'en tire pas les conséquences lorsque dans son récit il présente un Bauduin assez attaché à la *Confession d'Augsbourg*.

lecture du *De officio*, qu'il attribue sans hésitation à Bauduin, il a dû constater qu'il n'y est pas question de consubstantiation ni de transsubstantiation, ni, à vrai dire, de Présence symbolique et spirituelle, selon la doctrine réformée. Dans le texte on lit que l'eucharistie est le noyau de toutes les controverses théologiques; mais la discussion sur le sujet y est habilement esquivée. Ce qui est un signe évident que l'auteur ne veut pas se compromettre par des déclarations qui pourraient le situer dans un parti déterminé.

Comme on le voit, il faut essayer de se placer – dans la mesure du possible – au point de vue de Calvin. Quoi qu'il ait pu observer un certain nombre de contradictions dans les renseignements qu'il a reçus et dans les bruits qui circulent, et que par la lecture du *De officio* il ne retrouve pas la connotation luthérienne attribuée à Bauduin, Calvin vit une situation si dramatique que son intérêt prédominant se place ailleurs que dans la vérification de ces données confuses. Ses préoccupations vitales sont polarisées – on l'a vu – vers la ratification officielle de la *Confessio Gallica*, que Bèze vient de consigner entre les mains du roi de France, à Poissy. Tout semble bien s'acheminer vers le succès de l'Evangile, malgré les pièges tendus ici et là. Il s'en soucie énormément, d'autant que les renseignements qu'il reçoit, de la part de Bèze surtout, ne le soulagent pas entièrement. Un certain flou subsiste, comme le témoigne le pasteur Pierre Viret, lui aussi très inquiet au sujet de ce qui se passe «à la Cour et au Colloque de Poissy»: on n'a que rarement des nouvelles, et le peu qu'on en sait n'est pas très certain⁴⁹. Attendu aussi que l'éloignement du théâtre des opérations aggrave ses anxiétés, Calvin espère, par ses lettres à Navarre, à Bèze, maintenant (24 septembre) à Coligny et bientôt (30 septembre) au comte Ebrard d'Erbach, chancelier du Palatin, parer aux menaces du côté du Wurtembergeois alléché par ce «malin» de Lorraine⁵⁰. De plus, Calvin se trouve maintenant en face d'un autre ennemi, un autre stratège dissimulé, qui essaye de son côté, par des moyens perfides, de «rompre le cours de l'Evangile par la France»⁵¹. Bref, Calvin se devait, à cette heure précise, de prendre les mesures les plus urgentes et les plus efficaces pour rembarquer l'initiative néfaste de l'auteur supposé du *De officio pii viri*. Aussi conçoit-il sa *Réponse* en théologien et non en historien. C'est de là que vient l'antinomie (ou la dichotomie) entre, d'une part, cette manière de voir la question (que nous disons mal posée), obéissant aux impératifs du réformateur responsable; et, d'autre part, la reconstruction (que nous essayons de faire) de cette affaire, reposant sur les principes de la recherche historique. Calvin s'avise, par dessus tout, de défendre la «vérité évangélique», et ne se soucie que secondairement de la «véridicité

⁴⁹ Viret à Calvin, Nîmes, 20 oct. 1561, *Calvini opera*, 19.61. Ce qui était vrai pour le 20 octobre, l'était d'autant plus pour le mois précédent.

⁵⁰ «Ayn schalk», selon Frédéric à Christophe, Heidelberg, 12 juillet 1561, *Briefe Friedrichs*, 1.188. Les lettres de Calvin dans ses œuvres, 18.659s., 732s. (nr. 3530), 550s. (nr. 3538).

⁵¹ Voir le titre complet, ci-dessus n. 35.

historiographique». Il est trop engagé dans son œuvre de Réforme pour s'y prendre autrement, et pour analyser soigneusement les contradictions et pour étudier à fond les attitudes apparemment incongrues de son disciple Bauduin.

Ce genre de confusion, qui n'était qu'un reflet particulier de la confusion générale, constitua la matière de base que Calvin traita et développa dans sa *Réponse* au *De officio*. Au fait, qu'est-ce que l'essence du Moyenneur, sinon la confusion? Calvin en avait vaguement esquissé les caractéristiques en 1549, dans son écrit contre l'*Interim* d'Augsbourg, lorsqu'il avait attaqué les irénistes de souche érasmiennne et les modérés adiaphoristes proches de Mélanchthon. Les «bons Moyenneurs», toujours au pluriel, sont ceux qui proposent de «reduire la Chrestienté en paix et concorde», mais qui «meslent la verité de Dieu avec les resveries des hommes»⁵². Après 1561, les Moyenneurs sont des «brouillons», «ni chair ni poisson», ils sont des «ennemis domestiques» qui cherchent à forger «quelque Evangile à demi», «un meslinge à leur fantasie»⁵³. Or, c'est justement en 1561, dans cette *Réponse*, que l'image du Moyenneur, toujours au singulier, a été formulée dans ses traits essentiels et définitifs. Elle en est d'autant plus précise maintenant que son auteur est en train de suivre un modèle réel, qui correspond à l'idée qu'il s'est faite de Bauduin. Celui-ci «a donc esté bien aise d'employer l'occasion qu'il s'est présentée de troubler, afin de rompre le dessein des fideles; pource qu'il n'y a moyen plus court d'empescher les choses qui commencent desia à estre en bon train, que de faire lever un brouillard qui obscurcisse la lumiere»⁵⁴. Troubler, brouiller, obscurcir la lumière, mêler les religions. De ligne en ligne, les métaphores de la confusion se combinent avec l'indéterminisme religieux, se coordonnent avec le nicodémisme, se multiplient avec la versatilité, se diversifient et finissent par donner la forme accomplie à un être répugnant que la nature a doué de la faculté de changer de couleur suivant les lieux et les circonstances, afin de se camoufler, de se dissimuler parfaitement: c'est le *versipellis*, le caméléon. L'on ne se demande pas pourquoi il change de couleur; cela est implicite dans sa nature. De même pour l'homme versatile en religion, l'on ne s'interroge plus sur ses mutations, vraies ou supposées qu'importe: il est versatile de par sa nature, et sa nature s'explique de par sa versatilité.

Désormais, la description de Bauduin était dépassée par la création du Moyenneur. Le personnage avait supplanté la personne. Enfin, la versatilité s'était faite chair. Elle vivait, de par sa nature, une vie autonome; tout comme une nouvelle création vit indépendamment de son modèle. Calvin ne sera pas le seul à glisser sur cette pente. Bientôt Bèze perfectionnera la description de

⁵² Calvin, *Interim adultero Germanum, cui adiecta est Vera Christianae pacificationis et ecclesiae reformandae ratio*, trad. fr. dans ses *Opuscules*, op. cit., p. 1042s.

⁵³ Calvin, *Sermon 8^e sur l'Épître aux Galates* (1563), II, 3–5, Calvini op., 50.363s.

⁵⁴ Calvin, *Response à un Moyenneur rusé*, dans *Opuscules*, p. 1887s.

cette effroyable bigarrure des mœurs religieuses (ou, plutôt, irreligieuses) du nouvel Ecebolius, tandis que Hotman s'évertuera à décrire les six ou sept métamorphoses religieuses du Vertumnus. Une cohorte d'historiens aurait suivi, pour les siècles à venir, cette tradition qui pour être savoureuse ne laissait pas d'être embrouillée. Cependant, si Calvin avait rendu un service appréciable aux théologiens intransigeants des diverses confessions, y compris la catholique, et à tous ceux qui se riaient d'une concorde avilie et défigurée, il avait, en même temps, fourvoyé les historiens qui se sont contentés de ses explications historiquement mal fondées.

Calvin avait donc décrit le Moyenneur avec force détails tirés de ses inductions, de ses préoccupations, de ses besoins, pour le façonner tel qu'il voulait qu'il fût. Mais de la sorte, page après page, Bauduin avait fini par devenir indistinct. Vainement celui-ci s'est efforcé, pendant des années, d'expliquer les malentendus le concernant, par des centaines de pages désolantes et souvent enchevêtrées. Les lecteurs pressés n'y retrouveront que les convulsions désespérées de la proie coupable qui s'enveloppe dans la toile d'araignée. Nous abandonnons Bauduin à ses vicissitudes, dont la suite se développe en dehors de notre sujet, encore que ses écrits polémiques demeurent un repère incontournable pour compléter et équilibrer dialectiquement les récits huguenots correspondants. Retenons ceci: l'importance que nous attribuons ici à Bauduin, quoique personnage secondaire et marginal, lui est due parce qu'il fut au centre de l'*imbroglío* portant sur l'*Augustana* et le *De officio* au Colloque de Poissy. Par ailleurs, cette importance lui fut reconnue par Calvin lui-même, qui n'hésita pas à lui livrer bataille en usant de l'armement le plus lourd, parce que le Moyenneur était effectivement le représentant de tout le mouvement de la *via media*. Si tel fut le but principal de ses attaques, Calvin en avait un autre, accessoire, oblique. Par le biais de Bauduin, il voulait aussi flétrir l'indolence du roi de Navarre («et volui testudinis socordiam oblique ulcisci»⁵⁵), qui depuis des mois, voire des années, n'avait pas encore entrepris (et pour cause) l'action décisive qui lui incombait comme chef politique présumé du parti huguenot.

E. La constante et la variable dans le projet de concorde du cardinal de Lorraine

De même que Calvin faisait endosser à Bauduin la responsabilité de l'indolence d'Antoine de Bourbon, de même il faisait du Moyenneur le bouc émissaire des intrigues («mala consilia») de Charles de Guise, cardinal de Lorraine, touchant

⁵⁵ Calvin à Bèze, Genève, 1^{er} oct. 1561, Corr. Bèze, 3.174: «Excuditur brevis ad Balduinum responsio, quam proxima hebdomade accipies. Solatium luctus mei parum suave hoc fuit, scelestam tamen nebulonis audaciam refelli necesse fuit. Et volui testudinis socordiam oblique ulcisci».

la *Confession d'Augsbourg*. Car quelle fut la conduite du cardinal à Poissy? Les historiens ont beaucoup creusé cette question, et cependant leurs doutes au sujet de la «sincérité» du cardinal ne sont pas dissipés. Pourquoi? A mon avis parce qu'on n'a pas posé la question conformément à la conception que le cardinal se faisait de la concorde. Pourtant, cette conception fut constante, chez lui, alors que ses attitudes ont été multiples, variables, inquiétantes mêmes. Pour la comprendre, ce que nous venons de dire du programme de concorde de la *Confession d'Augsbourg* et de celui, tellement différent, du *De officio*, ne sera pas inutile.

Et pourtant, paradoxalement, le cardinal de Lorraine a participé à ces deux projets, non simultanément, mais d'abord à l'un puis à l'autre. Ce fut là le coup de théâtre du 24 septembre. Mais avant de parler de ce changement, tâchons de préciser l'élément constant. C'est dans le *Memorandum* ou «Rathschlag in Religionssachen» que l'on trouvera de quoi comprendre l'idée qu'il se faisait de la concorde. Composé à l'intention des princes allemands, ce texte fut rédigé autour des mois de juin et juillet 1561, à l'aide de ses deux collaborateurs les plus étroits à ce moment, Claude d'Espence et Bauduin. Le discours est centré sur la concorde («nihil certius est, quam concordiam, de qua mihi sermo est») dans le sens de réunification religieuse, qui est la condition foncière du bien-être de l'Etat et de l'Eglise. «Une seule est la vraie religion», affirme l'auteur, et cela est si indéniable «que l'on ne doit en admettre ni tolérer (ferendam aut tollerandam) aucune autre»⁵⁶. Il s'agit bien de concorde et non de tolérance, d'unité et non de pluralisme confessionnel. Unité qui dans tout ce texte n'est autre que «catholique», ainsi que le témoignent l'écriture et l'histoire ecclésiastique ancienne. Unité dont il rappelle péremptoirement l'importance primordiale aux luthériens aussi bien qu'aux réformés. Quant à la doctrine, le cardinal touche à la Présence réelle en affirmant qu'elle est sans doute la cause principale («praecipua causa») des dissensions religieuses. Cependant, l'auteur évite soigneusement de s'engager dans une discussion à ce propos⁵⁷, selon la tactique commune aux partisans de la *via media*, que nous connaissons. Le cardinal suit encore le conseil des Moyenneurs, lorsqu'il déclare, au sujet de l'eucharistie, entrevoir réellement une possibilité d'accord entre les diverses confessions chrétiennes. Il considère le *Symbole des Apôtres* comme le texte doctrinal qui contient les articles fondamentaux de la foi, que tous approuvent et professent à l'heure actuelle. Aussi le *Symbole des Apôtres* représente-t-il le vrai commen-

⁵⁶ Guisius Cardinalis (Charles, cardinal de Lorraine), Rathschlag in Religionssachen [post 12. Iuni en ante 20. Iulii 1561], dans Concilium Tridentinum, t. XIII, pars altera, vol. prius, ed. V. Schweitzer, H. Jedin, Freiburg 1938, 464s.; connu aussi sous le nom de Consilium ou Memorandum.

⁵⁷ Evennett, Lorraine, 272s., ne semble pas saisir cette tactique, où il croit détecter dans ce passage un «fictitious» et «artificial» «suspension of judgement», pour s'interroger même si «the document here represent the Cardinal's genuine opinions».

cement de la concorde chrétienne («non parvum initium ad christianam reconciliationem»).

Ces quelques points du *Memorandum* suffisent à montrer que le cardinal de Lorraine partageait à cette époque la théorie des Moyenneurs sur la concorde religieuse par une réforme des abus à l'intérieur de l'Eglise traditionnelle. Aussi l'auteur n'a-t-il pas l'intention de recourir à aucune des confessions protestantes, pas même à la *Confessio Augustana*, comme base des discussions théologiques, mais seulement au texte doctrinal, le *Symbole des Apôtres*, que les auteurs ecclésiastiques anciens ont reconnu et recommandé. Nous retrouvons là les données fondamentales qui rapprochent le *Memorandum* du *De officio pii viri*. Par ailleurs, il est remarquable que les rédacteurs respectifs de ces deux programmes de concorde si semblables, aient conçu et exposé leurs idées presque en même temps, en des lieux très éloignés, tout en ignorant leurs travaux respectifs. Cette indépendance d'élaboration (médiatisée peut-être par Bauduin, mais de loin) porte à croire que les sources de la théorie de la concorde remontaient à une tradition commune, plus reculée dans le temps.

Toujours est-il que le *Consilium* du cardinal, tout comme le *De officio*, n'impliquaient pas l'*Augustana* dans leur dessein de réconciliation, bâti sur les fondements de l'Eglise ancienne. Telle est la position théologique dont Lorraine fait état au cours de son entretien avec Bauduin, le 5 juin 1561. Le cardinal lui déclare, entre autres, qu'il est prêt de s'engager à accommoder la controverse actuelle suivant deux lignes directrices: s'en remettre au jugement de l'Eglise primitive ou des Pères des premiers cinq siècles; renoncer à la tradition des siècles suivants⁵⁸. Puisqu'il s'accorde pleinement avec cette vision des choses, Bauduin a jugé son «colloquium» avec le cardinal «amplum et eruditionis ac prudentiae plenum»⁵⁹.

Par la suite, le cardinal maintient officiellement cette position jusqu'à son allocution du 16 septembre, encore qu'il ait souvent fait allusion à la *Confession d'Augsbourg* pendant ses entretiens particuliers avec Bèze, Pierre Martyr Vermigli, la reine mère, L'Hospital, le roi de Navarre, etc. Dans sa harangue du 16, les historiens ont donné trop d'importance à la mention passagère de

⁵⁸ «Inter caetera dicebat [Card. Lotharingus] se libenter compromittere hanc controversiam arbitro Ecclesiae praeae, seu patrum quingentorum Christo annorum, reliquis qui insecuti sunt annis haud gravatim renunciaturum», Cassander à Ximenes, mi-octobre 1561, Cass. op., 1130s.; d'après le rapport que lui en avait fait Bauduin: «... ipso die Sacramenti [5 juin] sub vesperam a Regina, et Rege [Navarrae] ad Cardinalem Lotharingum missus fuit [Balduinus], ut civili modestoque colloquio sententiam de his religionis controversiis expiscaretur ... Hanc autem collationem sua manu descriptam ipse Franciscus Balduinus mihi tradidit, unde ea, quae habes, descripta ad verbum sunt», Cassander à H. Baers, 21 nov. 1561, *ibid.*, 1162.

⁵⁹ Selon les mots de Cassander à Ximenes, lettre citée ci-dessus. Quant au témoignage de Bauduin lui-même, certes teinté de polémique, il est important quand même pour nous attester l'affinité de ses vues avec celles du cardinal: «Colloquium de religionis quaestionibus controversiis fuit, quod Deo teste, dico et affirmo religiosius fuisse, quam ullum fuerit unquam, quod tecum [Calvinum] aliquando habuerim»; Balduinus, Responsio altera ad Calvinum, Parisiis 1562, 38.

l'Augustana, parce qu'ils ont interprété cette page à la lumière du discours que le cardinal tiendra le 24 septembre. Mais l'allusion en question, celle du 16, n'est pas du tout à entendre comme une invitation à souscrire la confession luthérienne; celle-ci est citée en passant, dans un contexte rhétorique, comme d'une confession particulière parmi d'autres, dont les novateurs sont friands, eux qui préfèrent celles-ci au lieu de la confession universelle «catholique». Voici la tournure de la phrase:

«... à tout le moins de ce différent ne refusés l'Eglise Greque pour juge, si tant vous abhorrés la Latine, c'est à dire la Romaine, recourant à une particulière, puisque l'universelle vous desplaist. Que diray-je Greque? Croyés en la Confession Augustane, et les Eglises qui l'on receue. De toutes incontinent vous vous trouverez convaincus...⁶⁰».

C'est l'un des cas, et non des moindres, où l'élan oratoire du cardinal l'emporte sur la clarté et la simplicité de ses dires, pour laisser l'auditoire désarmé, et les historiens perplexes. Il faut plutôt saisir le sens véritable de ce discours dans la cohérence de sa pensée par rapport au *Memorandum* et, si l'on veut, à l'entretien dont parle Bauduin. Le cardinal continue à penser à la concorde qu'il croit possible si les interlocuteurs sont disposés à envisager une réforme à l'aide de la tradition des premiers cinq siècles. Écoutons-le:

«Parleray-je des cinq cens ans les derniers, ou des cinq autres, jusques à mille? – s'interroge rhétoriquement, presque ironiquement, l'orateur –. C'est toutesfois un grand nombre d'ans, et bien pour prescrire contre un novateur. Mais vous desirés autre chose. Parlons donc, si là vous voulés vous arrester, des premiers cinq cens ans... de ces plus purs, dis-je, et saints temps, faisons tous un Concile, où les escrits de tous nos Evesques, docteurs, et pasteurs soient veus ... car nous les trouverons tous d'accord ... Et au cinquiesme, venons jusques à S. Gregoire, et encores, si vous voulés, appellons Damascene, et long temps après S. Bernard. Ceux-là seront juges de nos differens, non suspects»⁶¹.

Eloquence mise à part (que de nuances rhétoriques susceptibles d'insinuer des équivoques!), le cardinal de Lorraine partage pleinement l'opinion des «moderati et pacificatores» (comme les Moyenneurs se définissent eux-mêmes). A ce moment, il est encore le représentant des prélats de France ou, à tout le moins, d'une bonne partie du clergé, et il parle en leur nom («de notre part», dira d'Espence).

C'est seulement le 24 septembre que cette constante dans la pensée du cardinal subit une déviation qui déplace sa position officielle, lorsqu'il propose ou ordonne à Bèze de signer une partie de la *Confession d'Augsbourg*: «sub-

⁶⁰ Harangue du cardinal de Lorraine du 16 septembre 1561, dans *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au Royaume de France*, éd. nouv. par G. Baum, Ed. Cunitz, R. Reuss, 3 vol., Paris 1883–1889 (par la suite: *Hist. ecclés.*), 1.550.

⁶¹ *Ibid.*, 1.541s.

scribite – dit le cardinal, selon le récit de Bèze – alioqui colloqui non possumus nec tamen postulo ut omnia comprobetis»⁶². C'est là le point critique du Colloque, sur lequel on a, depuis toujours, attiré l'attention.

Sur les motifs de cette correction de route, un chroniqueur nous éclaire: si auparavant (*prima*) le cardinal avait espéré pouvoir atteindre «quelque bonne et sainte union», à l'heure actuelle (*hora*) il considérerait que les réformés s'éloignaient de plus en plus de cette œuvre sainte⁶³. De gré ou de force, par cette nouvelle proposition, il veut fléchir l'intransigeance des huguenots. Quoiqu'il modifie sa tactique, le but est toujours le même. Aussi pouvons-nous préciser d'emblée que le cardinal, en proposant l'*Augustana* dans les débats théologiques, ne faisait qu'insérer une variante dans son programme de concorde, par ailleurs constant depuis le printemps: ramener les fourvoyés à l'unité «catholique» («Denique revocavit nos ad gremium sanctae sedis»; ainsi avait-il conclu son discours du 16 septembre)⁶⁴.

Nous savons qu'il s'agissait de signer l'article dix concernant la Présence dans l'eucharistie. Dans quelle version? Cela est moins aisé à définir. Était-ce le texte de la *Wirtembergica* avec ses nuances élaborées par le détesté Brenz?⁶⁵ C'est probable, car Christophe venait d'en envoyer une copie au duc François de Guise, qui sans doute l'avait transmise à son frère⁶⁶. Ou alors s'agissait-il de la version souscrite à Naumbourg en février, ou plus récemment à Lunebourg en août?⁶⁷ Ou, plus simplement, le cardinal disposait-il d'une édition ancienne de l'*invariata* ou de la *variata*?⁶⁸

⁶² Bèze à Calvin, St-Germain, 27 sept. 1561, Corr. Bèze, 3.162.

⁶³ «Diario dell'assemblea de' vescovi a Poissy» (cité ci-dessus à la n. 1; ensuite, «Diario»), 134.

⁶⁴ Bèze à Calvin, St-Germain, 17 sept. 1561, Corr. Bèze, 1.156.

⁶⁵ Comme le dit l'Hist. ecclés., 1.587 («le cayer que le Cardinal avoit tiré de son sein se trouva n'estre aucunement authentique mais seulement une copie d'une confession generale des prescheurs du duché de Wirtemberg, faite de l'an 1559»; mais nous savons que Christophe avait envoyé à François de Guise sa version de 1552, cf. notes suivantes) et les éditeurs des Calvini opera le croient (déjà J. W. Baum, Th. Beza, 2 Bde., Leipzig 1843–1851, Anlage, 1852, 76) et ceux de la Correspondance de Bèze, 3.169, car celui-ci précise: «Deinde pauca quaedam plane Brentiana recitavit» (cet avis de Bèze est confirmé par Languet à Mordeisen, Paris, 9 oct.: «Cardinalis Lotharingus proposuit Martyri, Bezae et aliis truncatum articulum de Coena ex Confessione Augustana [quamvis tamen Beza mihi dixerit, potius desumptum ex Confessione Brentii]). Mais dans son récit, Bèze venait d'écrire: «tandem aliquot chartas proferens, ecce, inquit (cardinalis), quae recens accepi ex Germania, partim a Palatino, partim ab alio Principe, quibus subscripserunt 42 Ministri, tibi ipsi, Beza, non ignoti; ce qui ferait plutôt songer à la version signée collectivement à Naumbourg ou à Lunebourg en août, comme le dit également l'Hist. ecclés. (à la même page 587) qui semble se contredire.

⁶⁶ Christophe de Wurtemberg à François de Guise, Stuttgart, 25 juillet 1561, dans BSHPF 24, 1875, p. 75s.: «... je vous envoie aucuns exemplaires, en Latin et François, de ma Confession (quest ung vray compendium de la Confession d'Augsburg, que fut présentée en l'an Trente, à la journée imperialle d'Augsburg, à la Majesté de l'empereur, et dernièrement à Naumburg, par les Princes Electeurs et autres de nouveau répétée et souscrite,) laquelle ay fait delivrer en l'an 52 à l'assemblée du Concile de Trient, sousigné de ma main...».

⁶⁷ C'est l'opinion, très vraisemblable, du rédacteur du Diario (cité à la n. 63), 133.

Si important soit-il, cet aspect se situe à un autre niveau⁶⁹ de notre enquête.

C'était un fait que l'attitude du cardinal à l'égard de l'*Augustana* ce jour-là avait stupéfié tout le monde⁷⁰, d'un parti comme de l'autre, et ceux de la *via media* aussi. Les prélats catholiques, les plus intransigeants de son parti, se demandaient, depuis quelque temps, s'il n'avait pas un penchant pour le luthéranisme («*Cardinalis Lotharingius a rigidioribus Pontificiis accusatur Lutheranismi*»)⁷¹.

Dans l'autre camp, Calvin est le premier à se demander, depuis peu, s'il est «sincère» («*Perinde nunc disputo, acsi syncere Confessionem illam amplecterentur Cardinalis et ejus asseclae*»)⁷². D'autres, plus réalistes à l'égard de l'*ars Lotharingica*, comprennent que le cardinal essaie de complaire aux princes évangéliques allemands en faisant semblant de vouloir des corrections qu'il empêche sous cape⁷³.

Cependant, la réflexion de Bèze, qui définit ce que nous appellerions le chantage moral du cardinal, reste la plus incisive. Il fait trois hypothèses des réactions possibles au «conseil» du cardinal, dont il nous suggère, implicitement, trois mobiles possibles: 1) si les réformés «diffèrent» de souscrire, le colloque sera interrompu et ils en essuieront les conséquences en suscitant la haine de tout le monde; 2) s'ils s'y refusent, ils s'attireront la malveillance de toute l'Allemagne évangélique, comme s'ils rejetaient la *Confession d'Augsbourg* que le cardinal lui-même semblait prêt, ne fût-ce que partiellement, à accepter «*concordiae causa*»; 3) si les réformés la signent, ils seront expulsés ou dispersés, car leur propre confession de foi serait privée de raison d'être⁷⁴.

Ce raisonnement, dont la lucidité ne saurait étonner de la part de Bèze, gravite autour d'un dilemme qui est celui de presque tous les contemporains et qui fut, pour des générations d'historiens, un vrai casse-tête: le cardinal était-il

⁶⁸ Selon son meilleur biographe, Evennett, 351s., le cardinal présente deux textes: a) "produced an article from the CA...", b) "then produced another formula which he said had lately been sent from Germany, signed by more than forty eminent divines ... This formula he coupled with the article from the CA". Mais à sa page 498, il conclut: "It is impossible to discover which version the Cardinal used. Probably the original. That of 1540 will be seen to be much more Bucerian".

⁶⁹ Suivant l'édition de l'*Augustana* (*invariata, variata, Wirtembergica* ou autre) proposée par le cardinal, nous pourrions déceler une nuance importante de sa bonne ou mauvaise volonté de faciliter la tâche aux réformés, dont la difficulté de signer la formule eucharistique dépend de son degré de proximité à la transsubstantiation. Une grande partie des débats se joue autour de l'adverbe «substantialiter».

⁷⁰ «Turnonius Card. et alii seniores obstupescunt ad ea, quae iam aguntur, et videntur sibi in novum aliquem mundum venisse», Languet à Mordeisen, Paris, 9 oct. 1561, Arcana, 2.144.

⁷¹ Languet à Mordeisen, avril 1561, Arcana, 2.112.

⁷² Calvin à Bèze, Genève, 10 sept. 1561, Corr. Bèze, 3.149.

⁷³ «Omnia autem haec fiunt arte Lotharingici, qui, ut videatur, velle gratificari Germanici, palam ostendit se expetere emendationem, et clam impedit ne fiat», Arcana, 2.144.

⁷⁴ Bèze à Calvin, St-Germain, 27 sept. 1561, Corr. Bèze, 3.162s.

vraiment disposé à signer une partie de l'*Augustana*? La réponse – que nous croyons pouvoir donner à présent, à la lumière de cette étude sur son idée de concorde – est simple: c'est non. Non: comme Bèze l'avait parfaitement compris. En effet, en relevant le gant, celui-ci défie à son tour le cardinal en lui demandant de signer en premier. Jamais Bèze n'aurait couru le risque de devoir signer en second l'article de l'*Augustana* – action impraticable et absolument injustifiable vis-à-vis de Calvin – s'il n'avait pas été plus que certain que jamais le cardinal n'aurait pu ni voulu accéder à sa proposition – qui n'était simplement pas proposable. Aussi la réponse est-elle non, parce qu'il est historiquement impensable que le cardinal pût s'engager dans la voie luthérienne au nom des prélats orthodoxes (songeons au cardinal de Tournon), qui prirent aussitôt leur distance par rapport à son initiative arbitraire⁷⁵. La réponse est encore non, parce que le cardinal était parfaitement conscient, surtout d'après la remontrance de Claude d'Espense, lui aussi contraire à cette tactique (nous le verrons en détail ci-dessous), qu'en recourant à l'*Augustana* il n'aurait plus été ni le représentant du clergé de France en général, ni le porte-parole des Moyenneurs en particulier. Ajoutons à ces preuves la considération qu'à aucun moment le cardinal ne s'était expressément déclaré prêt à signer lui-même quelque article que ce fût de l'*Augustana*; à la fin de la séance du 24 septembre, il consignait sa propre formule eucharistique, aussi médiatrice qu'il put l'élaborer. Par conséquent, le cardinal, quoiqu'il n'eût aucune intention de signer quoi que ce soit, dut prendre conscience, ce 24 septembre, qu'il était seul et isolé dans sa proposition hasardeuse.

Tout cela, du point de vue des catholiques surtout, concerne un premier aspect de sa «sincérité». Il y en a un second, qui concerne plutôt les réformés. En admettant que le cardinal n'ait eu aucune intention de signer la formule proposée de la *Confession d'Augsbourg*, il ne reste qu'à supposer que, par son geste, il voulut «embarrasser» les réformés, autrement dit, qu'il avait trouvé une «bonne occasion [a] d'interrompre le colloque et [b] mettre les ministres en débat avec les Allemands», selon les mots que l'historien Pierre de La Place⁷⁶

⁷⁵ «Il dí de i 26, essendo parso a tutta la compagna de'vescovi che 'l signor cardinale di Lorena, che haveva solamente a rimostrare i luoghi citati nella sua arenga, si fusse lassato tirare a quello che meno loro approvavano di disputare de'dogmi, fecero un atto alla presentia sua per il quale dichiaravano che quello che passava in queste conferentie circa la dottrina era senza consenso loro», Diario, 133.

⁷⁶ La Place, Commentaire, fol. 291. Les éditeurs de la Corr. Bèze, 3.169, à la note 25 de l'importante lettre de Bèze à Calvin du 27 septembre, concluent: «... Le cardinal de Lorraine et ceux de son parti n'avaient songé à la Confession d'Augsbourg que pour embarrasser leurs adversaires, et non dans l'espoir d'y trouver le terrain d'un compromis» (comme l'ont dit certains historiens, p. ex. L. Romier, Cath. et Hug., p. 230); jugement que nous rapportons comme le résultat définitif le plus récent et le plus autorisé d'une longue tradition. A ce propos nous signalons que notre étude s'inscrit en faux soit contre la thèse traditionnelle de l'«embarras», soit contre l'autre, non moins traditionnelle, plutôt du côté catholique, du

dictera à l'historiographie réformée. Il convient d'analyser les deux parties de cette version en raison du succès qu'elle a obtenu auprès des historiens, jusqu'à s'imposer auprès d'un large public encore de nos jours. D'après ce jugement, en somme, le cardinal ne fut pas «sincère». Cependant, la thèse de la non-sincérité, dans ce cas de la malice ou, comme le dit Bèze, de ses *subterfugia*, oblige à une investigation plus poussée, que l'on n'a pas encore faite.

[a] Cette supposition impliquerait que le cardinal avait décidé, le 24, de «rompre le colloque», autrement dit, de renoncer définitivement à la possibilité de parvenir à une entente, et donc à une concorde. Mais cela aurait été diamétralement opposé à ses intérêts, qui demeuraient – d'après les documents, d'après ses déclarations et ses harangues – fermement axés sur la réussite de «son» colloque, dont il s'était érigé en champion. Il compte réaliser l'œuvre de réconciliation qui est – il faut le répéter – la constante de sa conduite. Par cette seule observation, on ne peut plus guère accepter l'explication des historiens réformés, qui impliquerait – chose inconcevable – que le cardinal ait agi à l'encontre de son propre dessein. Dessein qui, de toute évidence, se poursuit sans solution de continuité bien au-delà de ce mercredi 24. Enfin, quant à lui supposer de la malignité, de la méchanceté pure, chose que bien des historiens paraissent prêts à admettre, il faut reconnaître que ce jugement se situe à un niveau émotif et psychologique (auquel nous ferons allusion plus loin), qu'il vaudrait mieux éviter, en général, dans la recherche historique.

[b] L'autre intention attribuée au cardinal, d'avoir voulu «mettre en débat» réformés et luthériens, garde en revanche un certain degré de vraisemblance. N'oublions pas qu'un certain nombre de prélats, prévoyant que les protestants allaient se disputer entre eux, en ressentaient une joie malicieuse, comme une sorte de «satisfaction» (c'est le mot même dont se sert le nonce écrivant au cardinal Borromée, citée ci-dessus). Mais le cardinal de Lorraine aurait-il agi de la sorte pour cette seule raison? Pour ce petit plaisir, aurait-il compromis toute son œuvre de concorde? Enfin, si l'on voulait démontrer qu'il a agi dans ce but, il faudrait plutôt démontrer qu'il a lui-même sollicité, par exemple, l'arrivée des théologiens luthériens. Or il n'en est rien, comme nous l'avons montré aux points A et C. Et s'il reste quelque lecteur non convaincu (il est difficile de balayer une opinion reçue de longue date) ajoutons ceci.

Si l'on accuse le cardinal d'avoir voulu mettre les calvinistes et les luthériens aux prises, il faut aussi pouvoir lui reprocher d'avoir fait venir les théologiens luthériens à Poissy. Ces deux reproches se complètent et se soutiennent l'un l'autre: question de logique historique. Beaucoup d'historiens l'ont compris de la sorte. Cela donnait un fondement évident à sa manœuvre du 24 septembre.

«compromis». Ce sont les deux paramètres de jugement historique (que nous revoquons en doute) qui ont le plus contribué à mal poser la question de fond, et qui semblent ne pas tenir compte de la théorie générale de la concorde.

A défaut d'un document officiel qui aurait impliqué le cardinal dans la convocation des Allemands, il aurait été piquant de découvrir au moins une missive secrète révélant le rôle du cardinal qui cherchait à saboter le colloque.

On ne la trouva pas. On l'inventa.

Les rédacteurs de l'*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*, sinon Bèze lui-même, ont inséré dans leur récit du Colloque de Poissy une lettre du cardinal de Lorraine qui convoque les théologiens allemands. Cette lettre a tout l'air d'un faux; toutefois, elle est si importante pour notre sujet qu'il faut lui dédier une attention particulière. Sans date, elle est placée avant le 16 septembre; ce qui conférerait au cardinal l'initiative de la convocation en l'ôtant au roi de Navarre, qui effectivement s'y décida, au plus tôt, après le 16. C'est un premier élément, tout à fait vraisemblable, signe du bon choix du rédacteur quant à la place qu'il lui a réservée dans son *Histoire*. La lettre serait adressée «au sieur de Vieilleville, à Mets, par un sien espion à gages nommé Rascalon». Il est vrai que Christophe Rascalon (et non Bauduin, justement) était à cette époque l'envoyé des Guises auprès des princes allemands; également vrai que le gouverneur de Metz, François de Scépeaux, sieur de Vieilleville, sera contacté au sujet de la délégation des théologiens. Mais entre les deux hommes il n'y eut aucune relation à ce propos, que l'on sache: le roi de Navarre enverra Jacques de Tournes (ou d'Esthurneau) qui rejoindra Metz le 19 septembre muni de missives pour le duc de Wurtemberg, qu'il consignera à Vieilleville. Ce deuxième élément, également vraisemblable, suggère une relation entre Rascalon et Vieilleville qui n'eurent, effectivement, pas de contacts dans cette opération. Dans cette lettre, Lorraine demande à Vieilleville d'envoyer à Poissy «trois ou quatre des plus excellens», «des plus clair voyans, savans et mieux estimés pour ce fait»: «parler clairement et defendre la Confession d'Auguste». Ce troisième élément, vraisemblable lui aussi, porte à croire que le destinataire du message devait être un luthérien fervent: ce qui pouvait s'adapter à un Christophe, mais non à un Frédéric du Palatinat (voir notre point B). Un dernier élément, qui ne pouvait pas manquer: «les envoyer secretement et sans bruit par devers moy le plus tost et en la plus grande diligence que faire se porra»⁷⁷. L'intrigue était complète. Mais une intrigue inventée, dans ce cas, qui finit par trahir les présupposés et les préjugés de son inventeur. (Il put y avoir des intrigues, à d'autres sujets, et je ne me soucie pas de blanchir dans tous les cas ni Lorraine, ni Bauduin, ni les réformés, etc.) La lettre est clairement construite après coup, d'après la suite des événements et ce qu'on put en savoir. Le «trois ou quatre» théologiens est forgé sur les faits successifs soit parce que, à l'époque, on ne pouvait pas en deviner le nombre (on craignait la présence de Brenz comme très probable; on redoutait des luthériens acharnés à la Flacius Illyricus, etc.), soit parce que le rédacteur

⁷⁷ Hist. ecclés., 1.527s.

continue ingénument son récit: «Et ce fut ledit Cardinal si bien servi en ceste endroit, qu'en bien peu de temps, quatre theologiens Alemans et un François demeurant en Allemagne, etc.» Une coïncidence trop évidente pour être convaincante. Quant au «defendre la confession d'Auguste», le rédacteur fait allusion au zélé Christophe de Wurtemberg, qui essaya par tous les moyens d'insérer en France sa *Wirtembergica*. Mais là, ce sont les éditeurs modernes qui se méprennent lorsqu'ils essayent de justifier la présence de cette lettre par deux notes: l'une expliquant que «ce document devait aisément arriver entre les mains de Théodore de Bèze, qui aura pu s'en procurer une copie par ses relations avec la cour de l'Electeur Palatin», en négligeant que cette lettre ne pouvait pas être destinée au Palatin puisque l'auteur demandait un plaidoyer en faveur de l'*Augustana*. Par ailleurs, la seule source que les éditeurs produisent, dans l'autre note, pour valider ce texte est le passage de la *Fama Andreana*, que nous avons utilisé ci-dessus (p. 66, n. 30), qui ne parle que du duc Christophe, du roi de Navarre et de Jacques de Tournes; pas un mot du cardinal. Ajoutons, en outre, que cette lettre n'a pas retenu l'attention de M. Daniel Cuisiat, l'éditeur attentif de la correspondance de Lorraine⁷⁸. En conclusion, ce texte est loin de constituer une preuve: la malignité du cardinal dans la convocation secrète «et sans bruit» des Allemands est, elle aussi, loin d'être démontrée. En dépit de la mauvaise opinion qu'on avait du cardinal, et qu'on a fini par maintenir d'une façon ou d'une autre encore de nos jours, la thèse de la non-sincérité ne tient pas; à tout le moins sous la forme et pour le sujet qui nous intéressent ici.

Mais, au fond, est-on certain après tout que le cardinal voulait vraiment de cette délégation, comme l'éditeur de notre *Histoire* et toutes les autres histoires sur le sujet l'ont présupposé? C'est la dernière ligne de la lettre, «le plus tost et en la plus grande diligence», qui nous y fait penser: la malignité du cardinal devait ressortir de son sens de l'opportunité et de l'efficacité d'une manœuvre rapide. D'où la place que la lettre occupe dans le récit. Mais, en fait, cette délégation ne fut ni rapide ni efficace. Son voyage, son séjour à Paris soulèvent plus d'une question: pourquoi ces théologiens de Tubingue (Jacob Beuerlin, Jacob Andreae, Balthasar Bidenbach) et de Heidelberg (Michael Diller et Pierre Boquin) n'arrivèrent-ils qu'un mois après leur convocation? Pourquoi une fois sur place, durent-ils attendre une semaine, jusqu'au 26 octobre, avant d'obtenir l'autorisation de se rendre à la cour? A cette date, ils sont obligés de retarder encore d'une semaine à cause de la maladie de l'un d'eux, Beuerlin, qui succombera aussitôt à la contagion. On est à la fin octobre: pourquoi ces théologiens durent-ils attendre une autre semaine, jusqu'au 7 novembre, pour

⁷⁸ D. Cuisiat, *Lettres du cardinal Charles de Lorraine (1525–1574)*, 2 vol., Thèse de troisième cycle, Fac. des Lettres, Université de Nancy, 1970. On voudrait encourager vivement l'impression de cet excellent travail.

aller enfin à Saint-Germain-en-Laye? Autant de questions auxquelles on est resté inattentif; les spécialistes du sujet eux-mêmes⁷⁹ ne semblent pas avoir saisi l'embarras que la présence de la délégation avait causé à la cour. Le motif donné de ces retards cumulés, à savoir que leur présence était devenue inutile après la clôture officielle du Colloque, le 18 octobre, ne peut pas constituer une raison valable pour ceux qui savent bien que la fin du Colloque ne représenta pas la fin des espoirs de réconciliation, à commencer par ceux de la reine mère et du roi de Navarre, qui s'empressèrent d'écrire à Genève et à Zurich pour demander l'autorisation de retenir, dans ce seul but, Théodore de Bèze et Pierre Martyr Vermigli à la cour (susitant un scandale aux yeux des catholiques). Il faut bien reconnaître que personne ne voyait un avantage dans leur présence: les réformés, tout d'abord, qui l'avaient redoutée, comme on l'a vu amplement; les prélats catholiques, parce qu'ils ne craignaient rien plus que de voir aborder des questions de doctrine; le cardinal de Lorraine, lui non plus, puisque l'intervention éventuelle des luthériens dans le débat doctrinal avec les réformés, en dehors du fait qu'elle aurait ramené son rôle de protagoniste à celui d'un figurant, aurait fait obstacle à son œuvre de persuasion déjà compliquée en soi, et aurait ainsi fait échouer irréversiblement tout son dessein de concorde, qui n'impliquait l'*Augustana* (ou la consubstantiation) – on l'a vu – que comme une étape passagère, intermédiaire, un moyen, non pas une fin. Ces considérations permettent de ne plus s'étonner que le cardinal ait quitté Saint-Germain le 19 octobre, le jour même où les luthériens rejoignaient Paris. Quant aux responsables du gouvernement, Catherine et Antoine, peut-être L'Hospital aussi, il apparaît de plus en plus clairement que les motifs de la convocation, même si par moment ils semblèrent flirter – en politiques avisés – avec l'*Augustana*, n'allaient pas plus loin qu'une mesure de protocole diplomatique destinée à sauver la face au regard des expectatives pressantes des princes protestants allemands.

Résumons. Le problème historique de la «sincérité» du cardinal de Lorraine à Poissy a été mal posé parce que les historiens ont établi, pour l'expliquer, une sorte d'alternative entre 1) sa sincérité à vouloir adhérer, même partiellement, à la confession luthérienne, et 2) son insincérité, ou malice, dans son dessein de tendre un piège aux huguenots. Qu'il soit permis ici de démanteler et l'une et l'autre de ces hypothèses: la première est inconcevable pour un prélat catholique qui, de plus, se voulait le représentant du Clergé de France; la seconde est incompatible avec ses intérêts et les efforts qu'il avait déployés en faveur de la concorde tout au long de l'année 1561. Il faut, cependant, admettre que le cardinal a pu considérer comme «expédient», en cas de non-réussite de son

⁷⁹ Delaborde, Protestants; G. Bossert, Die Reise der württembergischen Theologen nach Frankreich im Herbst 1561, dans: Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte 8, 1889, 351–412.

projet, de marquer tout de même un point sur les adversaires en les «embarrassant» vis-à-vis de leurs coreligionnaires allemands (voir ci-dessous le témoignage de d'Espence, point H).

Après ces observations critiques, en quelque sorte destructives, essayons de renforcer notre démonstration par un argument constructif. Pour ce faire, il faudrait modifier partiellement les termes de l'explication historique, à laquelle nous sommes habitués. Laissons de côté les hypothèses et revenons aux pensées, aux propres paroles du cardinal lui-même. Pour raisons de sécurité et de garantie, relevons ces mots directement de la plume de son interlocuteur, Théodore de Bèze, qui est aussi son adversaire.

Ce fameux 24 septembre, après avoir exhorté les huguenots à signer l'article de l'*Augustana*, le cardinal précise sa pensée: «Facite hoc obsecro... subscribite, ut sit initium concordiae»⁸⁰. La signature de la part des réformés ne constituait, selon le cardinal, que le «commencement de la concorde», le premier pas vers la réconciliation (et non pas la réalisation d'une concorde basée sur une formule luthérienne, comme bon nombre d'historiens ont cru le comprendre). Ce pas franchi, le cardinal espérait moyenner plus facilement une entente doctrinale. C'est là la variante dans sa volonté constante de concorde: jusqu'au 16 septembre, le «non parvum initium ad christianam reconciliationem» – selon ses propres paroles dans le *Memorandum* – était représenté par le *Symbolum Apostolicum*, en accord avec les Moyenneurs et avec les catholiques les plus flexibles; le 24, c'est l'*Augustana* qui constitue l'«initium concordiae», que son entourage même désapprouve.

Cette lecture des paroles du cardinal n'est pas seulement la nôtre. Elle avait déjà été faite par le chroniqueur du «Diario dell'Assemblea», qui éclaire ainsi ces mots du cardinal:

«Esso signor cardinale, per maggior terror de gli avversari, ha voluto servirsi della detta confessione con l'intentione che se costoro confesseranno la presentia di Nostro Signore nel sacramento, si possino più facilmente ridurre alla verità della transubstantiatione»⁸¹.

Exégèse brève mais essentielle, où l'on perçoit le chantage moral de celui qui veut forcer «par la terreur la plus noire» les réformés à se plier, afin de les réduire non à la consubstantiation, sinon comme une étape intermédiaire, mais à la transsubstantiation; c'est-à-dire à la concorde «catholique» ou plutôt «papistique» dans ce cas, où le chroniqueur semble oublier que le projet des Moyenneurs prévoyait des concessions réciproques et non unilatérales.

⁸⁰ Bèze à Calvin, 27 septembre, Corr. Bèze, 3.162; 163: «Denique rogavi cardinalem an ipse vellet iis subscribere, quae nobis exhiberet, quod alioqui nullus esset nostrae subscriptionis fructus futurus. Ibi deprehensus ille, tergiversari, sed in summa dicere fieri non posse quin abrumperetur spes omnis concordiae, nisi subscriberemus».

⁸¹ Diario (cité à la n. 1), 133.

Ce même chroniqueur précise finement l'intention du cardinal qui, le 26 septembre, revient sur le sens de sa proposition étonnante du 24, pour spécifier que

«egli (le cardinal) et la compagnia de' theologi non proposero quello articolo della Confessione Augustana quasi approvandolo, ma perché conoscevano che la via di condurli alla verità della transustantiatione era di farli confessare la presentia reale del corpo di N.Sre nel sacramento, et, in questa parte, quelli della Confessione Augustana erano più vicini alla verità che essi»⁸².

Proches de la vérité mais non dans la vérité où le cardinal aurait voulu les amener. Ici cet interprète discernait nettement les véritables intentions du cardinal à cette date, conformes à son propre dessein de concorde. Dessein qui, nous le répétons, sortait à cette date du programme des Moyenneurs.

D'après ces vérifications, l'on voit clairement que le problème de la sincérité du cardinal de Lorraine, s'il n'est pas étudié en étroite relation avec la théorie de la concorde, devient un faux problème et perd sa raison d'être en tant que problème historique, dont il serait indispensable d'évaluer les conséquences éventuelles. Si on l'analyse en dehors de cette théorie, la portée historique de la «sincérité» se réduirait à une évaluation psychologique de méchanceté ou de mauvaise foi; elle se rabaisserait à une question de conscience privée et individuelle, qui demeure hors du champ de la recherche historique proprement dite.

C'est dans ces termes qu'il faut, selon nous, revoir l'ensemble de cette affaire en se situant dans l'optique du protagoniste. Plus généralement, il faut aussi admettre que si l'on continuait à négliger la problématique de la concorde chez les autres acteurs de la scène de Poissy, cela signifierait équivoquer encore sur leurs intentions et leurs conduites.

Or, puisque nous insistons sur l'idée de concorde, dont les documents et les textes parlent abondamment, il convient d'insérer ici un éclaircissement sur les diverses conceptions de la concorde dont les auteurs, chacun de son point de vue, font état.

F. Quelle concorde?

Nous avons déjà défini les caractéristiques du programme de concorde selon ses théoriciens principaux, les Moyenneurs, qui souhaitaient réconcilier les partis, réformé et catholique, moyennant des concessions réciproques. Et ce propos coïncidait – d'où son importance historique – avec les objectifs des organisateurs du Colloque, qui étaient les chefs du gouvernement: Catherine, Antoine, L'Hospital et Lorraine.

⁸² Ibid., 135.

Mais il était d'autres concordes, qui sur le plan historique jouaient un rôle d'importance, comme chez les interlocuteurs les plus directement concernés par les colloques: les réformés. Ce mot de concorde se retrouve souvent sous la plume de Bèze, le disciple et correspondant de Calvin. Ses espoirs de concorde atteignent leur point culminant aux séances du 30 septembre et du 1^{er} octobre 1561, lorsqu'on semble trouver une entente sur un article de foi. Encouragée par un succès qui lui semble imminent, la reine mère invite Bèze dans sa chambre à conférer avec l'évêque de Valence, qui lui aussi montre «un très grand contentement», et avec le cardinal de Lorraine. *L'Histoire ecclésiastique* déclare: «il est certain qu'il (le cardinal) prononça ces mots: que jamais il n'avait creu autrement et qu'il esperoit que l'assemblée de Poissy s'en contenteroit»⁸³. Et Bèze d'en informer Calvin en des termes également joyeux le 4 octobre: «Exhorta laetitia incredibilis, omnium animis in concordiae spem erectis. Regina ipsa coram me complecti et hortari ut pergeremus...»⁸⁴. La concorde dont parle ici Bèze, sa «ratio concordiae», est de persuader les prélats catholiques d'accepter, sinon souscrire, la Confession de foi réformée, la *Gallica* (ou, à tout le moins, certains de ses articles principaux), afin d'en obtenir la reconnaissance officielle. C'est dans ce but aussi qu'il demande l'appui de l'électeur palatin Frédéric: «Scripsi ... ad illustrissimum Palatinum – dira-t-il à Pierre Martyre – et hortatus sum ut concordiae rationem excogitet»⁸⁵. En revanche, l'idée de concorde que retiennent les évêques et les prélats catholiques, le parti prépondérant à Poissy, n'est ni plus ni moins que celle de ramener ces «nouveaux évangélistes» (selon l'expression de Tournon), jugés à tour de rôle schismatiques et/ou hérétiques, au giron de l'Eglise mère, afin de rétablir l'unité religieuse.

Que de concordes différentes! Sans en allonger la liste, et dans l'intérêt de notre discours, il importe d'évaluer quelles sont les relations de ces diverses idées de concorde avec la *Confession d'Augsbourg*. Distinguons ici quatre cas.

⁸³ Hist. ecclés., 1.608. D'un autre point de vue, à la séance du 1^{er} octobre les réformés présentèrent leur formule doctrinale «faususement interprétée comme une formule d'accord acceptée par les cinq catholiques et les cinq calvinistes; elle fut vite répandue» nous dit Evennett dans son commentaire au «Discours du Colloque de Poissy» de Claude d'Espence (cité ci-dessus à la n. 1), 68 n.1. En effet, la séance du lendemain 2 octobre n'eut pas lieu parce que Catherine essaya de faire accepter la formule calviniste par les prélats. Le vendredi 3, «lesdictz evesques et docteurs, envoyez querir par la royne, luy remonstrerent, presens le roy de Navarre et monsigneur le chancelier, le danger auquel ilz se mettoient d'ainsy convenir à part, non envoyez ni autorisez de l'assemblée des prelatz à Poissy, de laquelle pouvoient sembler à aucuns se separer et faire quelque espece de schisme, qu'en vain aussi travailleroient de convenir avec les ministres, puis qu'il leur convenoit le tout rapporter à ladictie assemblée»; selon le récit de d'Espence, *ibid.* C'est Lorraine qui présenta la formule aux prélats, le samedi 4 octobre.

⁸⁴ Corr. Bèze, 3.181.

⁸⁵ Bèze à Martyr Vermigli, St-Germain, 14 déc. 1561, Corr. Bèze, 3.240.

1) Ni concorde ni *Augustana*. C'est la position qui caractérise les intransigeants tant du côté catholique que du côté réformé. Papistes et huguenots ont en commun – aussi curieux que cela puisse paraître – au moins trois éléments: a) l'impératif de l'unité politico-religieuse qu'on est décidé à observer quitte à prendre les armes; b) aucune concession sur le plan doctrinal ni disciplinaire; c) opposition à toute proposition de médiation «augustoconfessionniste», fussent-elles purement luthériennes ou mélanchthoniennes ou brezziennes, etc.

2) Pour l'*Augustana*, mais sans intention de concorde entre catholiques et réformés. C'est l'avis des princes évangéliques allemands, qui essayent d'introduire leur confession de foi en France pour y combattre le papisme aux côtés des réformés, afin de réaliser dans le royaume une paix religieuse semblable à celle d'Augsbourg de 1555.

3) Pour la concorde générale, sans le recours à l'*Augustana*. C'est la *via media* poursuivie par «les modérées et les pacificateurs» tels que d'Espence, Bauduin, Cassander, Montluc et autres.

4) Pour la concorde générale, sans exclure le recours à la *Confession d'Augsbourg*. Telle est l'opinion d'une partie de l'aristocratie, des gouvernants (la reine mère, le chancelier, le roi de Navarre, le cardinal de Lorraine, etc.) et de tous ceux qui abordent le problème religieux d'un point de vue essentiellement politique, sinon économique: ils veulent obtenir du Clergé les subsides nécessaires à l'assainissement du trésor (le Contrat de Poissy est signé le 18 octobre 1561). Ils savent bien que l'exercice du pouvoir royal dépend de la réconciliation civile, qui est liée à l'affermissement de l'unité religieuse; unité qui subirait une atteinte grave au cas où des mesures de tolérance religieuse seraient adoptées même provisoirement. A ce propos, ces quatre positions ont au moins un point commun: l'intolérance. Les réformés eux-mêmes souhaitent, à cette époque, la reconnaissance par décret royal de leur *Confessio Gallica*, et non une tolérance de leur culte. Lorsque cette tolérance leur sera accordée, en janvier 1562, ils en seront fort déçus.

G. En quoi la question est-elle mal posée?

A présent, nous sommes à même de mieux comprendre pourquoi la question qui nous occupe a été mal posée par les historiens, de toutes tendances. Les historiographes qui ont traité du rôle de la *Confession d'Augsbourg* dans les débats de Poissy ont prêté des intentions «augustoconfessionnistes» à tous ceux qui, par d'autres voies, travaillaient à la concorde religieuse, tels les Moyennens. Mais cette assimilation indue, qui fait paradoxalement coïncider le projet *Augustana* avec le projet *De officio* (voir notre point D), les a induits en erreur. Par conséquent, l'on a fini par expliquer de manière déformante un problème

historique central, le Colloque de Poissy dans son ensemble, parce que l'on a insuffisamment compris les intentions et les programmes de chaque groupe et de chaque individu. En d'autres termes, l'idée que l'*Augustana* aurait pu offrir un terrain d'entente entre catholiques et réformés sur certains des points les plus controversés, comme l'eucharistie, a été envisagée comme plausible, encore que discutable, par certains des contemporains et par une grande partie des historiens. L'erreur s'est déclenchée – si l'on peut dire – dès que cette idée a été employée comme critère de jugement historique, c'est-à-dire au moment où l'on a cru comprendre que ceux qui prônaient la réconciliation religieuse, soit à l'intérieur du gouvernement (Catherine, Antoine, L'Hospital, Lorraine, etc.) soit à l'extérieur (d'Espence, Salignac, Bauduin, de Foix, etc.) étaient ceux-là mêmes qui préconisaient l'adoption, quoique partielle, de l'*Augustana*. Bien sûr, tel était le cas du cardinal de Lorraine à partir, officiellement, du 24 septembre (avec les précisions et les limitations dont nous avons fait état à notre point E). Mais cela n'implique point que les autres défenseurs de la concorde-réconciliation, ni ses collaborateurs les plus proches fussent du même avis. Nous avons évoqué le cas de Bauduin (point C) qui nous a été révélateur et indispensable pour dissiper toute cette illusion. Cependant le cas de Bauduin, encore que très singulier, n'est pas le seul à éclairer ce monceau d'affirmations confuses qui ont pesé sur notre sujet. Parmi les autres, nous choisissons le témoignage de Claude d'Espence parce qu'il est le plus apte à fournir la preuve définitive de notre démonstration.

H. Le témoignage de Claude d'Espence

L'on sait que ce théologien joua un rôle de premier plan pendant les débats de Poissy puisqu'il fut l'interlocuteur principal de Théodore de Bèze au cours des colloques restreints entre les cinq catholiques et les cinq réformés. C'est d'Espence qui essaya de corriger les récits huguenots du Colloque par divers ouvrages publiés aussitôt en 1562, *De vi verbi Dei in sacris ministeriis*, réédité en français en 1563, *Traité de l'efficace et vertu de la parole de Dieu*; en 1566, *Traicté en forme de conférence avec les ministres de la religion prétendue réformée touchant l'efficace et vertu de la parole de Dieu*; en 1568, *Apologie contenant ample discours, exposition, response et deffence de deux conférences avec les ministres de la religion prétendue réformée*, etc.⁸⁶. L'on sait également qu'en dépit de ce travail intense et passionné, la tradition historiographique (dont nous avons parlé dans notre préambule) n'a pas tenu compte de la version

⁸⁶ Continuation de la tierce conférence..., 1570; tous publiés à Paris, in-8. Sur cet aspect de l'activité de d'Espence, il faut consulter la mise au point d'Evennett, Claude d'Espence et son Discours du Colloque de Poissy (cité à la n. 1).

de d'Espence, n'ayant suivi presque exclusivement que les sources calvinistes; celles qu'Henri Hauser a appelé le «récit essentiel» du Colloque⁸⁷.

Touchant la *Confession d'Augsbourg*, d'Espence déclare s'être opposé à son introduction, tant pour des raisons de doctrine que parce qu'elle lui parissait inopportune. Laissons la parole à ce témoin précieux, sans oublier qu'il s'agit de l'ancien maître de Lorraine devenu alors son collaborateur le plus proche.

«Je veus bien qu'on sache, non seulement estime, que je ne trouvoy onc bon de nous vouloir aider de ceste confession contre les ministres: Que si cet expedient fut trouvé pour les faire heurter contre les Protestants d'Allemagne, car c'est horrible chose, comme ce point les a quasi seul divisez ... je ne fus onc, dis-je, ny d'avis ny de conseil de cet expedient, ains le deconseillay et dissuaday»⁸⁸.

Cette déclaration nous est précieuse pour montrer d'un côté la loyauté et la bonne foi de d'Espence, et de l'autre la perspicacité de Calvin qui avait deviné la tactique sournoise de ceux qui proposaient l'*Augustana*. Par ailleurs, ce témoignage semble soutenir la non-sincérité du cardinal de Lorraine, dont nous avons parlé à notre point E.

Plus intéressantes pour notre sujet sont les raisons théologiques que d'Espence expose pour faire comprendre combien il refusait tout recours à la *Confession d'Augsbourg*: «Premierement qu'elle n'estoit Catholique, ains sembloit plustost estre comme la creime du Lutherisme»; «secondement», le texte luthérien ne tenait pas compte des Conciles généraux, ni de l'enseignement de l'Eglise ancienne, ni du Symbole des Apôtres; «tiercement», il s'agissait d'un texte de foi mal défini et mal précisé à cause de la multiplicité de ses versions et de ses éditions, «principalement pour la doctrine de l'Eucharistie; et qu'en une doctrine de si grand consentement receüe, on n'y deubt rien changer, adjouter, ou diminuer: toutesfois ils [les protestants] en semblent avoir faict et usé comme à l'usage d'estrivieres, tant souvent l'ont accourcie, alongée, tant de fois l'ont changée, muée, ampliée, abbregee, augmentée et diminuée, qu'il seroit difficile à laquelle impression s'arrester pour la proposer aux ministres, specialement l'article X. qui est de la Cene»⁸⁹. Autant de raisons partagées par plusieurs, non seulement par Calvin et ses adeptes, mais aussi par les Moyenneurs, tel Bauduin dans son entretien avec la reine mère (voir le point C). D'Espence développe beaucoup d'autres points au cours d'une soixantaine de pages – qu'il serait trop long de résumer ici – pour soutenir la même thèse: la *Confessio Augustana*, et tout spécialement son article 10, n'aurait jamais dû être proposée lors des discussions interconfessionnelles de Poissy et de St-Germain. Nous tenons désormais la preuve décisive que les Moyenneurs non seulement

⁸⁷ H. Hauser, Les sources de l'Histoire de France, III. Les guerres de religion, Paris 1912, 177.

⁸⁸ D'Espence, Apologie..., 597. Remarquons que l'auteur se réfère ici aux événements qui précèdent le 24 septembre; cette opinion n'est donc pas en relation directe avec le cardinal.

⁸⁹ Ibid., 599–600.

ne favorisèrent pas l'initiative concernant l'*Augustana*, mais qu'ils la désapprouvèrent pour des raisons incontournables, et théologiques et historiques. Nous ne pouvons pas non plus omettre, à ce propos, le témoignage d'un autre des principaux observateurs de cet aspect du problème, Georges Cassander lui-même. C'est l'auteur du *De officio pii viri* qui dans certaines de ses lettres de la fin décembre 1561, en décrivant avec précision la personnalité de Bauduin, distingue nettement le «consilium» du juriste visant la concorde, de la politique religieuse du cardinal de Lorraine: «Les gens comme Hopperus se trompent, qui croient que Bauduin est dans la clientèle (in familiaritate) du cardinal de Lorraine; de même se trompent ceux qui lui ont attribué la paternité du discours que celui-ci a prononcé à Poissy répliquant à Bèze. D'après ce que je peux comprendre, Bauduin s'est mis au service (clientelam) du roi de Navarre». Renseignement précieux, car il provient de celui qui à cette époque connaissait Bauduin mieux que n'importe qui. Renseignement important, parce qu'il contredit de manière incontestable l'affirmation «Balduinum in familiaritatem Cardinali Lotharingi esse», que l'on trouvera stéréotypée immanquablement dans toutes les histoires et protestantes et catholiques traitant ce détail. Et le même Cassander de nous informer, par ailleurs, que «les chefs de la faction de Calvin semblent craindre plus ce Bauduin, au cas où il serait admis au Conseil du roi, que le cardinal de Lorraine lui-même, qu'ils considèrent par ailleurs comme l'adversaire et l'ennemi le plus redoutable»⁹⁰. Tandis que Cassander s'efforçait de marquer la différence entre Bauduin et Lorraine, pour corriger les opinions de ses correspondants, l'appréciation générale confondant les deux attitudes allait s'imposer obstinément.

I. Historique d'une erreur historiographique

Or, si nous pouvons considérer notre démonstration comme achevée au point de vue historique, elle ne l'est pas au point de vue historiographique. Il nous faut combattre l'erreur en soi et, éventuellement, contredire ceux qui l'ont propagée. Pourquoi cette erreur a-t-elle pu obtenir autant de succès, sans jamais être révoquée en doute? Quant à son origine, nous en avons détecté la source dans la stratégie défensive de Calvin. Bèze, qui en prend la relève, poursuit cette même stratégie dans plusieurs écrits polémiques, dont le plus important est peut-être sa *Responsio ad F. Balduini Ecebolii Apostatae convicia* de 1563. Si les écrits de controverses étaient destinés à une diffusion restreinte, il y avait des instruments de propagande destinés à un public beaucoup plus vaste. Ce fut

⁹⁰ Cassander, lettres du 21 décembre et de la fin décembre 1561, *Cassandri opera*, Parisiis 1616, p. 1162s.

l'historien Pierre de La Place qui se chargea en 1565 d'informer un grand nombre de lecteurs sur les événements les plus considérables touchant l'avancement de la Réforme, dans son célèbre *Commentaire*. Son effort de synthèse, qui résumait de milliers de pages des libelles polémiques, a été récompensé par la fortune de son accueil auprès des historiens contemporains, même d'autres tendances, comme La Popelinière et de Thou, et surtout auprès des historiens à venir. D'où l'importance de ce texte pour notre sujet.

C'est Claude d'Espence qui, trois ans après la parution du *Commentaire* de La Place, prit la plume pour corriger à nouveau la version calviniste et, l'on peut dire, officielle désormais des faits de Poissy, particulièrement ceux qui concernaient la *Confession d'Augsbourg*. Le livre VIII de son *Apologie* a pour titre: «De la Confession d'Augsbourg. Du tort faict à l'auteur, à l'occasion d'icelle alleguée à Poissy, et qu'il en sent ou pense: specialement de la varieté des exemplaires du X. article». D'Espence y réfute le récit d'un historien huguenot resté anonyme, qui au «f. 291» de son histoire l'a impliqué dans les menées du cardinal de Lorraine au sujet de l'*Augustana*. Cet historien non nommé, que le lecteur devine être La Place, écrit son histoire, selon d'Espence, sans avoir une connaissance assurée des faits «à la leçon de son grand Magistre Ouy-dire». Suit la citation de La Place: «L'on estima que ce qu'en faisoit d'Espence, estoit pour agréer au Cardinal de Lorraine, taschant par le moyen de ce propos de la Cene trouver bonne occasion d'interrompre le colloque, et mettre les ministres en debat avec les Allemans»; cliché stéréotypé que nous connaissons abondamment. D'Espence refuse péremptoirement ces accusations à l'égard soit de l'intention de rompre le colloque soit de l'accusation de vouloir semer la discorde entre les protestants. Il vaut la peine de suivre l'auteur dans sa défense:

«... Et quant à l'interruption tant de ce colloque que des autres depuis, on sçait bien au contraire, quelle envie j'ay soustenu, et le traictement et contentement que j'en ay receu, et de qui, de, ou par tant et si peu que je m'en meslay oncques, sans avoir esgard que ce fut en cestuy par le commandement de M. le R. Cardinal mon maistre, et ès autres depuis par lettres expresses et aussi commandement de bouche de la Royne mere sa souveraine dame. Parquoy j'estime ce lieu plustost corrompu ou transporté, que sain en son lieu, si mal joint et inconsequent».

Il importe de souligner dans cette justification le conflit intérieur du théologien qui est partagé entre sa conviction de l'inopportunité de la manœuvre, et les ordres reçus par son protecteur, par Catherine et peut-être aussi par Antoine.

«Mais – continue d'Espence – parce que mondict Seigneur [le cardinal] tant en son oraison responsive au nom commun de nostre part [celle du 16 septembre], que ès deux colloques depuis [du 24 et 26], avoit proposé aux ministres ceste Confession d'Augsbourg, comme il appert en plusieurs endroits de ceste histoire, cest historien [La Place] me veult faire

inventeur ou suggesseur de ce conseil, ou en avoir emporté telle estime, disant, *L'on estima, etc.*»⁹¹.

Témoignage précieux qui nous confirme (voir ci-dessus point E) que seulement après le 16 septembre le cardinal changea de tactique en parlant en son propre nom et non plus «de nostre part». Cependant, ce témoignage se révèle essentiel pour soutenir la thèse de la non-participation des Moyenneurs à la tactique du cardinal concernant l'*Augustana*. Qui plus est, d'Espence s'opposa tant qu'il put, dans sa condition de subalterne, à empêcher la réalisation d'un propos qui lui répugnait, ainsi qu'à ses collègues. En effet, aucun des autres interlocuteurs catholiques, choisis pour les «petits» colloques (les évêques de Valence et de Séz et les trois docteurs d'Espence, Salignac et Boutheiller) n'avança la confession luthérienne au cours des conférences privées de St-Germain, parce que tous désapprouvaient l'*Augustana*, comme l'avait parfaitement compris Pierre Martyr Vermigli: ni le cardinal qui l'a proposée, ni les catholiques ne sont prêts à souscrire la *Confession d'Augsbourg*⁹². Par conséquent, c'est à tort que Nugent⁹³ essaye d'associer Boutheiller et Montluc à l'action du cardinal, et laisse subsister quelque doute au sujet de d'Espence. Je cite Nugent parce qu'il nous a donné une des meilleures histoires du Colloque et la plus complète à l'heure actuelle, et aussi parce qu'il est au courant, tout comme Evennett⁹⁴ d'ailleurs, que d'Espence n'approuva pas la tactique du cardinal. Néanmoins, ni l'un ni l'autre n'ont tiré les déductions nécessaires de la désapprobation de d'Espence: 1) aucun des Moyenneurs ne suivit Lorraine dans cette affaire; 2) tout le mouvement de concorde des «moderati et pacificatores» ne tenait point en compte l'*Augustana* dans son programme. Ce sont là les deux corrections indispensables, susceptibles de modifier sensiblement l'ensemble du récit du Colloque.

Essayons de suivre dans les grandes lignes les principales étapes de cette erreur (j'en parle au singulier, mais le lecteur en connaît les divers aspects) transmise avec persévérance au cours des générations. Nous en avons saisi l'origine dans les écrits polémiques de Calvin (point C), confirmée par ceux de Bèze (cf. point I). Figée dans l'histoire de La Place, la version calviniste du Colloque passe en 1571 dans les *Commentariorum ... libri tres* de Jean de Serres, en 1576 dans les *Mémoires de l'Estat de France* de Simon Goulart, pour être définitivement consacrée en 1580 dans la célèbre *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées de France*. A propos de cette dernière, nous devons apporter

⁹¹ D'Espence, Apologie..., 596.

⁹² Vermigli à Bullinger, St-Germain, 4 et 17 octobre 1561, Calvini op., 19,6-9 et 56-59. Si Vermigli l'avait si bien compris, Bèze en était aussi conscient, d'où son assurance, le 26 septembre, à défier Lorraine à signer en premier le texte luthérien (voir ci-dessus point E).

⁹³ Nugent, Ecumenisme, 210: "D'Espence disapproved of the 'expedient' of introducing a Lutheran text into the colloquy, but maintained that it was done in good faith".

⁹⁴ Evennett, D'Espence, 62 n.

une précision importante autant que curieuse: dans les pages où les rédacteurs (Goulart, Nicolas Des Gallars, Bèze, *et al.*) se sont efforcés de modérer certaines fautes ou inexactitudes de La Place ou d'autres, en omettant certains détails erronés ou en rectifiant la chronologie, etc., ce sont les interventions des éditeurs modernes du XIX^e siècle, Baum, Cunitz et Reuss, qui se sont donnés la peine de reconstituer les fautes d'interprétation et les omissions éventuelles à l'aide de notes «explicatives» en bas des pages, où la conduite du cardinal de Lorraine est soigneusement reliée à celle de Bauduin, de d'Espence et des autres prétendus complices dans l'opération «Augustana». Fidèles à leurs préjugés, ces éditeurs ont rédigé leur appareil critique de la même façon que celui qu'ils ont élaboré dans leur édition des lettres de Calvin, aux volumes 18 et 19 de ses *Opera*. En dépit des doutes déjà exprimés par Soldan et Kluckhohn⁹⁵, se demandant qui aurait fait venir les théologiens allemands à Poissy (doutes susceptibles de remettre en discussion l'initiative du cardinal, attestée par sa lettre apocryphe insérée subrepticement dans l'*Histoire ecclésiastique*, voir point E), ces éditeurs reviennent à l'opinion de La Place pour rétablir, d'après certaines lettres qui au fait n'en disent pas plus que de simples conjectures: «Ex iis quae legisti in n. 3452, 3492, 3502 colligimus et Balduinum suas partes in illo negotio egisse, et Cardinalem statim ab initio ad Augustanam provocasse...»⁹⁶. Là même, avec forces citations accumulées sans trop d'esprit critique, en tout cas sans jamais s'interroger sur le fond de la question, ils s'efforcent de confirmer une fois de plus la «sententia Calvini», devenue tradition. Mais si l'opinion de Calvin se comprend à la lumière de circonstances historiques particulières, ces mêmes circonstances font défaut aux éditeurs scientifiques, qui guident le lecteur vers une interprétation inexacte quoique invétérée.

Fixée, donc, au XVI^e siècle par les historiens réformés et accueillie par les autres auteurs, comme La Popelinière (*La vraie et entière histoire de ces derniers troubles*, Cologne, 1571), le «récit essentiel» du Colloque réapparaît au XVII^e siècle dans l'*Histoire universelle* de Jacques-Auguste de Thou (1^{re} éd. latine, 1604), texte illustre – s'il en fût – et très connu: il mérite deux mots d'explication. De Thou, qui, il faut le dire, se montre assez bienveillant à l'égard de Bauduin et des «mediatores», mélange les fautes les plus curieuses tant au sujet de l'*Augustana* que du *De officio pii viri*. De la sorte, le récit touchant Bauduin est peut-être le plus révélateur de la confusion héritée à ce propos par les historiens qui le suivirent. Première faute: au sujet de la «consultation des Ministres choisis de Wirtemberg faite trois ans auparavant», c'est-à-dire la *Confessio Wirtembergica*, de Thou écrit: «F. Baudouin, Jurisconsulte d'Arras, comme l'on a sçû depuis, avoit apporté cette consultation»⁹⁷. L'auteur, nous le

⁹⁵ Voir ci-dessous la n. 105.

⁹⁶ Calvini op., 18.751 n. Cf. ci-dessus les n. 41–43.

⁹⁷ J. A. de Thou, *Histoire universelle*, 3.73s.

savons, se trompe, car Bauduin apporta le *De officio* de Cassander, non pas une «consultation» Wurtembergeoise ni une autre confession de foi, quelle qu'elle fût. Deuxième faute: de Thou poursuit: «Il [Bauduin] avoit engagé François de Vielle-ville Gouverneur de Metz, à faire venir quelques ministres Allemands de Heidelberg et de Tubingue»; l'historien attribue à Bauduin, qui se trouvait encore en Allemagne, les fonctions que Navarre confia à Jacques de Tournes. La confusion de de Thou s'aggrave à la page suivante, où la «consultation» des Wurtembergeois devient ni plus ni moins que le *De officio* de Cassander. Après quoi de Thou enchaîne avec le récit du 26 septembre. Aussi fait-il arriver Bauduin à temps pour la séance fatidique du 24, avec la *Wirtembergica* devenue le *De officio*: désarmé par le manque de connexion des sources calvinistes, de Thou en rajoute du sien, brochant malgré lui (on ressent dans ses lignes une sorte de sympathie à l'égard des «pacificateurs») sur des éléments confus auxquels il a essayé, vainement, de donner une cohésion historique.

Au fil des décennies, les inexactitudes de La Place, agrémentées, à travers ses épigones, par les mélanges de J. A. de Thou, se déversent dans toutes les histoires du Colloque de Poissy, sur le cardinal de Lorraine et la *Confession d'Augsbourg*, sur le rôle de Bauduin, etc. Que l'on consulte l'*Histoire* d'Antoine Varillas ou celle non moins connue de Jacques Basnage, l'on ne sera pas surpris d'y retrouver le récit habituel, parfois enrichi, comme chez Varillas, d'une très vive imagination⁹⁸. Face à la conformité accablante de toutes ces histoires, qui se répètent consciencieusement jusqu'à utiliser les mêmes clichés, même un Pierre Bayle dut déposer les armes de sa critique redoutable. Considérons le cas de Bauduin, parce que c'est au sujet de ce dernier qu'il convient, par brièveté, de tâter l'opinion des historiens sur le degré de développement de la question générale. Dans le chapitre C de son article «Baudouin», Bayle montre qu'il accepte la version de la «complicité» avec l'intrigue de Lorraine, qu'il puise chez Bèze (*Responsio ad Balduini Ecebolii Apostatae convicia* de 1563; en bon historien, il se rapporte à la première source complète), et qu'il assaisonne avec les rajouts gratuits de Varillas (dont il cite d'abondants extraits)⁹⁹. Ainsi l'on ne s'étonnera pas si les notices sur Bauduin et les sujets connexes, qu'on trouve au XVIII^e siècle dans les nombreux *Mémoires* encyclopédiques comme ceux de Jean Pierre Nicéron¹⁰⁰ ou de Jean Noël Paquot¹⁰¹, reproduisent la même version devenue officielle.

⁹⁸ A. Varillas, *Histoire de Charles IX*, 2 vol., Paris 1686 (1^{re} éd. 1683), 1.91s.; J. Basnage, *Histoire de la religion des Eglises réformées depuis Jesus-Christ jusqu'à présent*, 2 vol., Rotterdam, 1725 (1^{re} éd. 1690), 2.422.

⁹⁹ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, nombreuses éditions (1^{re} éd. en 2 vol., Rotterdam, 1695s.), art. Baudouin; voir aussi les art. Bèze, Calvin, Hotman, etc.

¹⁰⁰ J. P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres*, 40 vol., Paris, 1727s., 28.255–277.

¹⁰¹ J. N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la Principauté de Liège et de quelques contrées voisines*, 18 vol., Louvain 1763s., 3.71–99.

Puis vint l'époque des monographies sur Bauduin, où la question de la *Confession d'Augsbourg* au Colloque de Poissy continuait à former le centre de sa biographie. Johannes Gottlieb Heineccius en 1738, Julius Heveling en 1871 et August Wiquot en 1890 eurent le mérite de s'attacher au Bauduin juriste, historien, iréniste et diplomate¹⁰². Tandis que sa personnalité en sortait enrichie et bien illustrée, son attitude religieuse n'en restait pas moins obscure et comme ternie à cause de ses complicités indiscutées avec Lorraine au détriment des réformés. En ce XIX^e siècle, les progrès dans la méthodologie historique de l'école allemande, bien attestés par les éditeurs de l'œuvre monumentale de Calvin, dont nous avons néanmoins évoqué les limites dans l'interprétation de notre question, sont également évidents dans l'école historique française, celle des frères Haag et d'Henri Bordier, rédacteurs de *La France protestante*¹⁰³. Ce sont eux qui ont tenté les premiers de retoucher le portrait de Bauduin sans rien changer, cependant, à sa complicité avec Lorraine. On limite à l'indispensable ses changements de religion pour lui attribuer sans broncher le double rôle de défenseur et de l'*Augustana* et du *De officio*. Opinion désormais bien connue, dont certaines formulations ne laissent pas d'étonner à plusieurs titres, par leur candeur dans le cas du baron Alphonse de Ruble: «Bauduin apportait au prince (le roi de Navarre) la consultation d'un théologien, nommé Georges Cassander, fort renommé en Allemagne, en faveur de la Confession d'Augsbourg, qu'il présentait comme le remède à tous les maux de la religion»¹⁰⁴. Nous y saisissons la confusion de La Place, dans la variante de J. A. de Thou, très bien conservée après un parcours de trois siècles.

Au regard de ces historiens, qui procèdent en ordre compact, ce n'est que justice que de mentionner les rares exceptions de ceux qui ont soulevé un doute sur les «intrigues» du cardinal: Wilhelm Gottlieb Soldan, et peu après August Kluckhohn, qui ont compris qu'il ne fallait peut-être pas attribuer à Lorraine l'initiative de la convocation des théologiens allemands¹⁰⁵. Mais ils n'ont pas tiré les conséquences de cette «découverte» en se demandant quel aurait été véritablement le rôle du cardinal, et ils ne sont pas allés non plus jusqu'à contester l'authenticité de la lettre de Lorraine reproduite dans l'*Histoire ecclésiastique* réformée (dont nous avons parlé à notre point E). Egalemeut méritoire est la

¹⁰² J. G. Heineccius, «Balduini vita» en tête de son éd. des œuvres juridiques de B., *Jurisprudentia Romana et Attica*, t. I, Lugd. Batav. 1738; I. Heveling, *De F. Balduino iuris consulto eiusque studiis irenicis atque politicis*, Bonn 1871; A. Wiquot, *F. Balduin d'Arras, Jurisconsulte, Historien et Théologien diplomate*, Arras 1890.

¹⁰³ ou vie des protestants français..., 10 vol., Paris, 1846s.; 6 vol., 1877s., 2^e éd. (A–G).

¹⁰⁴ A. de Ruble, Antoine de Bourbon et Jean d'Albret, 4 vol., Paris 1881s., 3.192; en note le renvoi est à de Thou, l. c.

¹⁰⁵ W. G. Soldan, *Geschichte des Protestantismus in Frankreich bis zum Tode Karls IX.*, 2 Bde., Leipzig 1855, 1.531s.; hrsg. von A. Kluckhohn, *Briefe Friedrichs des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz, mit verwandten Schriftstücken*, 2 Bde., Braunschweig 1868s., 1.208, cf. 215 et 231.

tentative de Joseph Duquesne, qui a essayé de remettre en discussion plusieurs jugements sur Bauduin, et qui a enregistré un autre doute en relation à l'*Augustana*: «peut-être aussi avec la mission officieuse d'appuyer les négociations entreprises pour obtenir l'envoi des théologiens allemands au Colloque»¹⁰⁶. Comme on le voit, il faut considérer comme un progrès un simple doute soulevé ça et là, si lourd est le poids de la tradition historiographique.

Point n'est besoin de discuter ici les positions des historiens du XX^e siècle que, d'ailleurs, nous avons déjà eu l'occasion de mentionner. Quoi qu'il en soit, le problème de la *Confession d'Augsbourg* à Poissy, liée à la conduite du cardinal de Lorraine, est demeuré mal posé dans l'historiographie officielle, c'est-à-dire chez tous les historiens de quelques tendances ou écoles ou nations qu'ils soient. Pour en donner la preuve, n'ayant que l'embarras du choix, nous appelons à la barre l'un des historiens parmi les plus doués et les plus connus à l'heure actuelle, que nous citons à titre d'exemple comme aboutissement de la tradition historiographique sur le sujet présent. Il s'agit de Donald R. Kelley qui, dans une page conclusive de sa monographie sur François Hotman, résume ses réflexions au sujet de la *Confession d'Augsbourg*, de Bauduin et du cardinal de Lorraine en ces termes:

[a] "In general Baudouin rested his hopes on the Augustana, broadly construed, and agreed with the German princes that the main problem was to find a practical *modus vivendi*, a political solution, rather than theological precision. To this extent Baudouin seems to be not only a nicodemite but also, through an ingenious adaptation of legal humanism to contemporary dilemmas, a kind of proto-Politique". [b] "It is a technical point of largely antiquarian interest whether Baudouin was a professing Calvinist or a Lutheran at this stage; very likely it remains in the eye of the beholder. Essentially, Baudouin's purpose was ecumenical, and the Augsburg Confession offered the only possible common ground". [c] "This hostility [entre Bèze et Lorraine] was much increased when, on the 24 September, the Cardinal demanded to know if those of the 'new religion' would subscribe to the Augustana. This was precisely the strategy that Baudouin had been urging – and the Calvinists expecting – all along"¹⁰⁷.

Pour le lecteur «benevolus», qui nous a suivi jusqu'ici, ces jugements historiques se passent de commentaire, parce qu'ils représentent la somme de la confusion qui après un itinéraire de quatre siècles s'est imposée de manière, semble-t-il, définitive. Chaque historien rajoutant du sien (souvenons-nous de de Thou et de Varillas), l'on peut constater ici, au point [b], encore une alchimie

¹⁰⁶ J. Duquesne, F. Bauduin et la Réforme, dans: Bulletin de l'Académie delphinale, 5^e série, 9, 1917, p. 15 du tiré à part.

¹⁰⁷ Kelley, Hotman, 136, 137–138, 140. Cf. Erbe, Bauduin, 133.

bizarre non moins qu'obscur entre nicodémisme et humanisme juridique, qui nous ramène à la même remarque: face à des données contradictoires et incompatibles, les historiens (en général) ont transféré leur propre confusion conceptuelle dans le personnage étudié, pour lui attribuer un confusionnisme confessionnel («caméléontisme», «écébolisme», «moyenneurisme», etc.) et intellectuel («augustoconfessionnisme», «cassandrianisme», «nicodémisme», «proto-politique», etc.), qui les a tirés d'embarras. Mais tout cela aux dépens de la compréhension d'un processus historique qui a son importance.

Conclusions

Dressons un bilan en quelques mots sur les résultats de cette étude. Nous énonçons nos conclusions sur trois niveaux d'importance historique croissante.

i) Au premier niveau se situe la mise au point sur la conduite de personnages secondaires, quoique révélateurs, comme Bauduin, d'Espence et les autres Moyenneurs. Contrairement aux acquis de la tradition historiographique, l'on vient de prouver que leur projet de concorde n'avait aucune relation avec la stratégie de concorde par l'intermédiaire de la *Confession d'Augsbourg*, proposée par le cardinal de Lorraine. C'est pourquoi il faut corriger les opinions des contemporains, surtout du côté réformé (Calvin, Bèze, Hotman, Chandieu, La Place et ainsi de suite), dont le jugement était troublé par la crainte des dangers qui menaçaient la Réforme en France.

ii) Cependant, notre recherche propose quelque chose de plus qu'un réexamen de ces auteurs et de ce qu'ils ont dit: elle s'efforce d'expliquer l'attitude d'un personnage de premier plan, celle du cardinal de Lorraine. Sa «sincérité», qui constitue un véritable problème historique, doit être envisagée de deux points de vue.

a) Les réformés, Calvin en tête, ont soutenu que le cardinal n'était pas sincère lorsqu'il proposa à Bèze de signer la *Confession d'Augsbourg* en laissant entendre qu'il la signerait aussi. Mais il s'agit là d'un paradoxe puisqu'il est certain que le cardinal n'envisageait aucunement de faire profession de luthéranisme. On a suggéré qu'il s'agissait là d'une feinte destinée à semer la zizanie entre les réformés et luthériens. Faut-il songer à tant de mauvaise foi chez ce personnage, le traiter comme un fier-à-bras ou comme le méchant de la fable, celui qui aurait tout gâché à Poissy par caprice? Cela ne serait pensable que si c'était lui qui avait convoqué les théologiens allemands à Poissy. Or, nous avons vu qu'il n'en est rien, notamment en démontrant que la lettre qui soutient cette hypothèse, dans l'*Histoire ecclésiastique*, ne peut être qu'un faux. Il y a mieux et plus: lorsque le roi de Navarre prit l'initiative de faire venir des théologiens allemands à Poissy – car c'est bien lui qui en prit l'initiative – il se proposait précisément de déjouer les initiatives de Lorraine, qui commençait à échapper

au contrôle des dirigeants. Antoine de Bourbon s'en explique en disant au ministre Pierre Boquin, porte-parole de la délégation allemande: «Ego, cum talem esse hominis [Card. Loth.] animum deprehendissem, vehementer cupiebam adesse eos [theol. Germ.], per quos tanta inconstantia comprimi commodè potuisset»¹⁰⁸. Nous trouvons dans le témoignage des théologiens allemands eux-mêmes une preuve de plus, mais une preuve écrasante, que cette convocation allait contre les intérêts du cardinal, comme nous l'avons démontré par d'autres voies. Celui-ci n'a donc pas pu écrire la lettre à Vieilleville que les réformés ont forgée et publiée dans leur *Histoire ecclésiastique*.

b) Toujours est-il que le problème de la sincérité du cardinal, pour être correctement posé, doit être examiné du point de vue de Lorraine lui-même. Sa conduite suit une constante: son idée de concorde, qui prévoit de ramener les fourvoyés dans l'Eglise traditionnelle. Ce programme, tel qu'il est encore exposé dans son *Memorandum*, s'accorde avec celui des Moyenneurs, qui songeaient à des concessions réciproques sur le plan de la doctrine et de la discipline, en se basant sur les textes confessionnels anciens, comme le *Symbole des Apôtres*. Après le 16 septembre, le cardinal insère une variante dans son programme de concorde, qui implique la *Confession d'Augsbourg* comme phase intermédiaire: amener les réformés à souscrire l'article de la consubstantiation, pour les persuader ensuite d'approuver la transsubstantiation (qu'on me pardonne ce schématisme, utile au moment conclusif). Ce faisant, le cardinal se retrouve isolé, car il ne parle plus «qu'en son propre nom», non plus au nom des Moyenneurs ni des prélats. Cette manière de voir les choses (réintégrées dans le tissu historique), cette manière qui était la sienne, est à notre avis la seule et, en tous cas, la plus correcte d'envisager le rôle de la *Confession d'Augsbourg* et celui du cardinal de Lorraine au Colloque de Poissy.

iii) Une conclusion enfin de pure histoire des idées. Il s'agit de distinguer entre les deux programmes, celui de l'*Augustana* et celui du *De officio pii viri*. Ces deux programmes ont été confondus par tous les historiens qui ont mêlé les théoriciens de la *via media* à la stratégie du cardinal de Lorraine proposant

¹⁰⁸ Diller et Boquin à l'électeur Frédéric, «Bericht über ihre Verrichtungen in Frankreich», Heidelberg, Dec. 1561, Briefe Friedrichs, 1.219. Ce premier entretien eut lieu le vendredi 7 novembre chez le roi de Navarre, qui opportunément «narrare quaedam coepit de Card. Loth. astutiis ac fraudibus deprehensis in Possiaca illa synodo», 218. Si l'on cherchait encore une preuve irréfutable du bien-fondé de ce que nous venons de démontrer (que ce fut le roi de Navarre et non le cardinal de Lorraine à avoir traité toute l'affaire avec les théologiens venus d'Allemagne), il suffirait de rappeler que ce fut toujours le roi de Navarre à congédier ces théologiens, et encore lui qui donna cent couronnes à chacun; un geste qui convenait bien à celui qui les avait convoqués: «Theologi Palatini Electoris, et Ducis Wirtembergensis, hodie hinc discesserunt reversuri ad suos ... Ubi Navarrus videt tempus inutiliter teri, ac hyemem instare, significavit se maximam gratiam ipsis habere ... Dimittens ipsos dedit singulis centum coronatos ...»; Hubert Languet à Ulrich Mordeisen, Paris, 26 nov. 1561, Arcana, 2.159s. (je dois ce renseignement précieux à l'obligeance de Madame Béatrice Nicollier, qui prépare une thèse sur Hubert Languet).

la *Confession d'Augsbourg* au Colloque de Poissy. Ces deux programmes étaient absolument différents, comme nous l'avons constaté à plusieurs reprises. Or, si cette confusion a pu se produire, la raison n'en est pas directement ni uniquement liée à l'histoire du Colloque de Poissy, si compliquée fût-elle. L'origine de la confusion, si l'on peut dire, remonte plus loin au fait que les historiens ont méjugé les différences et les particularités de deux positions théologiques et «idéologiques», qui sont pourtant distinctes l'une de l'autre. Nous pouvons dire qu'il s'agit là de deux traditions intellectuelles et doctrinales, méthodologiques et historiques, qui ont abordé les problèmes de la Réforme de manière différente. Tandis que la première (celle de la *Confession d'Augsbourg*) s'est vouée à la séparation de l'Eglise traditionnelle pour édifier une autre Eglise rénovée et purifiée; la seconde (celle du *De officio pii viri*) s'est consacrée à la récupération de ceux qui s'en sont séparés, afin de restaurer le vieil édifice déclinant de l'Eglise catholique, apostolique, romaine. Qu'il s'agit de deux traditions lointaines, nous pouvons le constater en pensant à leurs représentants respectifs. L'une est la ligne réformatrice incarnée par Luther et représentée, au milieu du XVI^e siècle, par les Brenz, Andree, Flacius Illyricus, etc. L'autre est la tradition réformatrice personnifiée par Erasme, dont les Cas-sander, d'Espence et Bauduin étaient alors les épigones.

Revenant à la confusion dont il est question, nous croyons pouvoir en détecter la cause véritable dans le fait que les historiens ont trop négligé le rôle décisif de la théorie de la concorde, dont il est parfois difficile de percevoir les nuances et les diversifications. Pour en rester à notre cas particulier, nous avons vu que la *via Augustana* s'était distinguée comme une *via discordiae*, alors que le *De officio pii viri* montrait la *via media*, ou *via regia*, aboutissant à la concorde religieuse proprement dite.

C'est à ce niveau plus important que notre étude voudrait apporter une contribution à l'histoire de la pensée religieuse et politique du XVI^e siècle, en attirant l'attention des historiens sur la nécessité de connaître plus à fond les traits distinctifs de la problématique de la concorde.

Prof. Dr. Mario Turchetti, 53, rte de Frontenex, 1207 Genève

